

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107194>

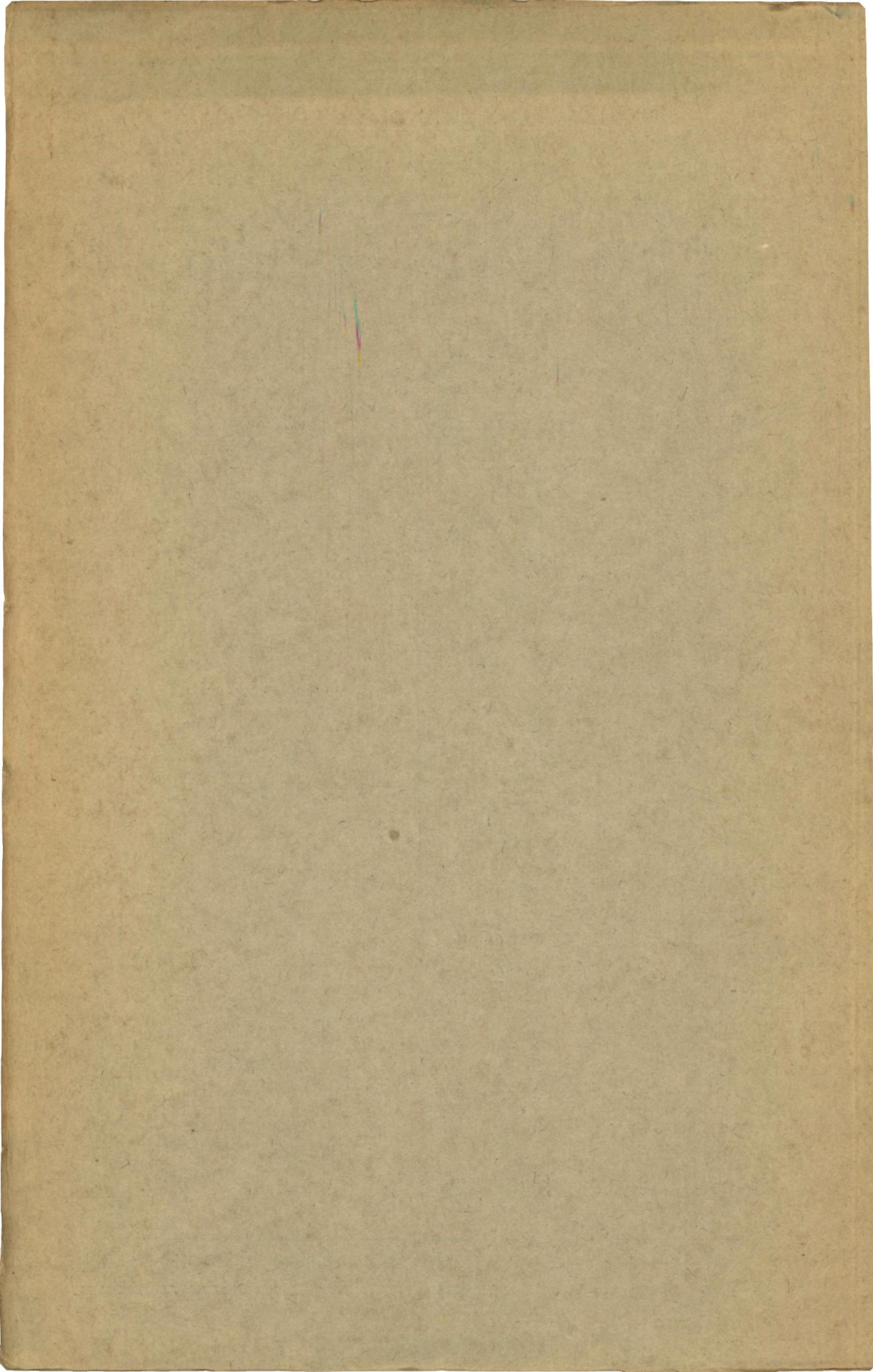
Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

244

Poimandres en Philo

door

K. Steur



POIMANDRES EN PHILO

**EEN VERGELIJKING VAN POIMANDRES § 12-§ 32
MET PHILO'S UITLEG VAN GENESIS I, 26-27 EN II, 7**

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJ-
GING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE
HEILIGE GODGELEERDHEID AAN DE R. K.
UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN, OP GEZAG VAN
DEN RECTOR MAGNIFICUS, DR. J. KORS O.P.,
HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GOD-
GELEERDHEID, VOLGENS BESLUIT VAN DEN
SENAAT DER UNIVERSITEIT IN HET OPEN-
BAAR TE VERDEDIGEN OP 12 JUNI 1935, DES
NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

KLAAS STEUR

GEBOREN TE VOLENDAM

J. MUUSSES
PURMEREND — MCMXXXV

EVULGETUR:
DR. G. VAN NOORT
a. h. del.

AMSTELODAMI, 18 Aprilis, 1935

Aan het einde mijner universitaire studies gekomen wil ik gaarne uiting geven aan mijn erkentelijkheid tegenover de Nijmeegsche Alma Mater voor de vele geestelijke goederen, die zij mij als een bezit voor het leven heeft meegegeven.

Allereerst gaat mijn dank uit naar U, Hooggeleerde Bellon, Hooggeachte Promotor. Uw liefde voor de wetenschap en vooral voor Uw vak hebt gij mij overgedragen en zij zal mij een steun zijn bij mijn wetenschappelijken arbeid. Ik waardeer dit te meer, nu ik bij de wording van deze dissertatie ondervonden heb, welke waarde die liefde heeft. Bijzonderen dank breng ik U voor een goed, dat van zoo groote waarde is bij de beoefening der geschiedenis: ik bedoel de zoo zuivere inleving in den gedachten-gang van anderen. Het is voor U, Hooggeachte Promotor, als hoogleeraar in de vergelijkende godsdienstwetenschap een zeer kostbaar bezit, dat gij U zoo diep kunt inleven in een ander zieleleven, want gij moet U verdiepen in het zieleleven der godsdiensten van alle volken en van alle tijden. Aan deze geestes-soepelheid heb ik deel gekregen door een langdurig kontakt met U op Uw kolleges en daarbuiten. Tenslotte mijn dank voor de aanmoedigingen bij het dorre werken aan een proefschrift, voor de vele technische wenken en voor de onvermoeibare bereidwilligheid, waarmee gij altijd mijn werk hebt ter hand genomen.

Aan U ook, Hooggeleerde Franses, zeg ik hartelijk dank voor de vele gaven van geest en hart, die ik van U ontving. Uw nauwkeurigheid en Uw methodische wenken, die mij bijbleven uit Uw kolleges, zijn mij van groot voordeel geweest bij het werken aan deze dissertatie. Uw waardering voor alles, wat de Christelijke oudheid ons naliët, of het nu kinderen of stiefkinderen waren van het Christendom, beschouw ik als een blijk van Uw Francis-kaansch zieleleven, waaraan ik een blijte herinnering bewaar.

Aan U ook, Hooggeleerde Mulder, Jansen, Kors, Kreling,

Baumstark, die allen mij hebt goed gedaan door Uw kolleges en Uw raadgevingen, mijn oprechte dank. Voor de moeite, die U, Hooggeachte Jansen, zich gegeven hebt om mijn werk na te zien en voor Uw goede wenken, betuig ik mij zeer erkentelijk.

Aan het Pius-Konvikt draag ik prettige herinneringen mee en ik ben er gaarne teruggekeerd bij mijn bezoeken aan Nijmegen; dit is zeker ook te danken aan U, Hooggeleerde van Welie, die mij altijd met belangstelling hebt gevolgd en met gastvrijheid mij hebt ontvangen.

Tenslotte wil ik gaarne ook hen gedenken, die mijn vooropleiding hebben verzorgd of die hebben meegewerkt en meegeleefd met de wording van deze dissertatie. U, Professoren en oud-Professoren van Warmond, hebt mij een niet genoeg te waardeeren hoeveelheid parate kennis meegegeven, welke mij de Universitaire studies heeft vergemakkelijkt; aan U dank ik ook liefde voor de studie. Maar het meest erkentelijk ben ik voor de blijvende kollegiale belangstelling en de daadwerkelijke hulp en steun, die gij mij geboden hebt bij de wording van „Poimandres en Philo”.

INLEIDING.

Op vele terreinen bestaat er een levendige belangstelling rond de Hermetica en het is op de eerste plaats de theologie, die een zeer werkdadig aandeel heeft in de herleving van dit interesse.

Sinds Reitzenstein in 1904 zijn *Poimandres* in het licht gaf, verscheen in 1913 het artikel van W. Kroll in Pauly-Wissowa's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft en in 1914 van J. Kroll: *Die Lehren des Hermes Trismegistos* als Heft 2—4 van Band XII der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Dr. E. Krebs voegde aan zijn proefschrift: *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert* (1910) een aanhangsel toe, waarin hij de studie van Reitzenstein kritisch bespreekt en Lagrange oordeelde het noodig in verband met zijn kommentaar op het evangelie van St. Jan, eenige notities over de Hermetische literatuur, die hij publiceerde in de Revue Biblique, 1924, 1925 en 1926, te laten voorafgaan.

Dit zijn de duidelijke getuigen van het veelzijdig interesse voor de Hermetica, zoowel in wijsbegeerte en philologie, als op dogma-historisch, theologisch en scripturistisch gebied.

Ook tekstkritische belangstelling voor de Hermetica is aanwezig, wat ten duidelijkste blijkt uit de uitgave van de Hermetica door W. Scott in de jaren 1924—1925—1926. Terwijl Parthey zijn uitgave der Hermetica in 1854 nooit heeft kunnen voltooien bij gebrek aan belangstelling, en Reitzenstein zelf ons alleen een uitgave bezorgde van *Corpus Hermeticum* I, XIII (XIV), XVI—XVIII, heeft Scott alle Hermetica uitgegeven in den oorspronkelijken tekst, dien hij bovendien voorzag van een Engelsche vertaling en een kommentaar van zijn hand.

De Hermetische literatuur is een mode-artikel geworden met alle gevaarlijke gevolgen van dien. Hiertegen is het beste ge-

neemsmiddel een grondige detailstudie van elk der afzonderlijke Hermetische werkjes. Deze dissertatie beoogt dan ook zulk een detail-kwestie te bespreken.

Van het Hermetische geheel wil deze studie behandelen den Poimandres en wel het tweede gedeelte daarvan, § 12 — § 32, waar dit werkje spreekt over den mensch. Deze opvatting van den Poimandres over den mensch zal vergeleken worden met Philo's beschouwingen naar aanleiding van de teksten van Genesis I, 26—27 en II, 7.

Wanneer we de alleenstaande meening van Dr. Flinders-Petrie terzijde schuiven, dan wordt gewoonlijk de Poimandres door de tegenwoordige auteurs gedateerd tusschen de eerste eeuw vóór Chr. en het einde van de derde eeuw na Chr. Een vergelijking van den Poimandres met Philo is dus alleszins gerechtvaardigd gezien deze dateering en de meeste auteurs over de Hermetica hebben hun aandacht besteed aan zulk een vergelijking. Een eerste hoofdstuk zal daarom ter oriëntatie de meeningen van meerdere auteurs weergeven.

Het tweede en het derde hoofdstuk zullen een uiteenzetting bevatten respectievelijk van de leer van den Poimandres § 12—§ 32 en van Philo's uitleggingen over den tekst van Genesis I, 26—27 en II, 7.

Een vierde hoofdstuk zal als slot een vergelijking instellen tusschen beider opvattingen over den mensch.

LIJST VAN GERAADPLEEGDE LITERATUUR.

- Aall A. *Geschichte der Logosidee*. I. *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*. Leipzig, Reisland, 1896. II. *Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur*. Ib., 1899.
- Allo B. *Sagesse et Pneuma dans la première épître aux corinthiens*. Revue Biblique (Sigle R.B.), XLIII, 1934.
- Bardenhewer O. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. I^a. Freiburg im Br., Herder, 1913. II^a. Ib., 1914.
- Bardy G. *Le Pasteur d'Hermas et les livres hermétiques*. R. B., VIII, 1911.
- Id. *Manichéisme*. Dictionnaire de Théologie catholique (Sigle D.T.C.), IX. Paris, Letouzey, 1927.
- Id. *Philon le Juif*. D.T.C., XII. Paris, Letouzey, 1933.
- Bareille G. *Gnosticisme*. D.T.C., VI. Paris, Letouzey, 1920.
- Bellon K. L. *Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap*. N.V. Standaard Boekhandel—N.V. Dekker en van de Vegt, 1932.
- Bousset W. *Die jüdische Apokalyptik*. Berlin, Reuther und Reichard, 1903.
- Id. *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin, Reuther und Reichard, 1903.
- Id. *Hauptprobleme der Gnosis*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 10. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1907.
- Bréhier E. *Histoire de la Philosophie*. I. Paris, Alcan, z.j.
- Id. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*². Etudes de Philosophie Médiévale. VIII. Paris, Vrin, 1925.
- Id. *Philo Judaeus*. The Catholic Encyclopedia (Sigle C. E.), XII. New York, The Encyclopedia Press, z.j.

- Casaubonus I. *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI*. Francofurdi, Bring, 1615.
- Chantepie de la Saussaye. *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. II.⁴ Tübingen, Mohr, 1925.
- Drummond J. *Philo Judaeus, or, the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion*. I—II. London—Edinburgh, Williams and Norgate, 1888.
- Festugière A. J. *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. Paris, Gabalda, 1932.
- Flussas Candalla F. *Hermetis Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus*. Uit Rosseli, *Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti*.
- Grabmann M. *Die Geschichte der Scholastischen Methode*. I. Freiburg im Br., Herder, 1909. II, Ib., 1911.
- Heigl B. *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum*. Biblische Zeitfragen (Sigle B. Zfr.), XIII. 11—12. Münster im W., Aschendorff, 1932.
- Heinemann I. *Philo(n) von Alexandrien*. Jüdisches Lexikon (Sigle Jd. L.), IV. Berlin, Jüdischer Verlag, z.j.
- Heinisch P. *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*. Alttestamentliche Abhandlungen. 1—2. Münster im W., Aschendorff, 1908.
- Heinrici C. F. G. *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament*. Herausgegeben von E. von Dobschütz. Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums. I. 1. Leipzig, Hinrichs, 1918.
- Horovitz J. *Das platonische Νοητὸν Ζῶον und der philonische Κόσμος Νοητός*. Diss. Marburg. Marburg, Pfeil, 1900.
- Id. *Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung*. Marburg, Elwert, 1900.
- Kleffner Philo. *Kirchenlexikon*² (Sigle K. L.), IX. Freiburg im Br., Herder, 1895.
- Krebs E. *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*. Diss. Freiburg. Freiburger Theologische Studien. 2. Freiburg im Br., Herder, 1910.
- Kroll J. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. Beiträge zur Ge-

- schichte der Philosophie des Mittelalters. XII. 2—4. Münster im W., Aschendorff, 1928.
- Kroll W. *Hermes Trismegistos*. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. (Sigle R.E.A.), VIII. Stuttgart, Metzler, 1913.
- Labriolle P. de *Histoire de la littérature Latine chrétienne*. Paris, Les Belles Lettres, 1924.
- Lagrange J. *Evangile selon Saint Jean*.⁴ Paris, Gabalda, 1927.
 Id. *Le Logos d'Héraclite*. R.B., XXXII, 1923.
 Id. *Vers le Logos de Saint Jean*. R.B., XXXII, 1923.
 Id. *L'Hermétisme*. R.B., XXXIII, 1924; XXXIV, 1925; XXXV, 1926.
- Latte K. *Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit*. Religionsgeschichtliches Lesebuch. 5. Tübingen, Mohr, 1927.
- Lebreton J. *Histoire du dogme de la Trinité*. I. *Les origines*.⁷ Paris, Beauchesne, 1927. II. *De Saint Clément à Saint Irénée*.² Ib., 1928.
- Leisegang J. *Indices ad Philonis Alexandrini opera*. I. Berolini, de Gruyter, 1926.
 Id. *Die Gnosis*. Leipzig, Kröner, z.j.
- Lesêtre H. *Philon*. Dictionnaire de la Bible (Sigle D. B.), V. Paris, Letouzey, 1912.
- Lippl. J. *Hermes Trismegistos*. Lexikon für Theologie und Kirche³ (Sigle L.T.K.), IV. Freiburg im Br., Herder, 1932.
- Ménard L. *Hermès Trismégiste*.⁴ Paris, Perrin, 1925.
- Nilsson M. P. *Die Religion der Griechen*. Religionsgeschichtliches Lesebuch. 4. Tübingen, Mohr, 1927.
- Norden E. *Agnostos Theos*. Leipzig—Berlin, Teubner, 1929.
- Pfister F. *Die Religion der Griechen und Römer mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. CXXIX. Leipzig, Reisland, 1930.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. I—VI. Cohn—Wendland—Reiter (Sigle C. W.). Berolini, Reimer, 1896—1906.

- Philonis Iudaei opera exegetica in libros Mosis, De Mundi opificio, Historicos et legales.* Turnebus—Hoeschelius. Coloniae-Allobrogum, P. de la Rouiere, 1613.
- Philonis Iudaei opera omnia.* I—VIII. Lipsiae, Schwickertus, 1828—1830.
- Pinard de la Boullaye H. *L'étude comparée des religions.* I. *Son histoire dans le monde occidental.* Paris, Beauchesne, 1922. II. *Ses Méthodes.* Ib., 1925.
- Pourrat P. *La Spiritualité Chrétienne.* I. *Des origines de l'Eglise au Moyen Age.* Paris, Gabalda, 1926.
- Puech A. *Histoire de la littérature grecque chrétienne.* II. Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- Reinhardt K. *Poseidonios.* München, Beck, 1921.
- Reitzenstein. R. Bespreking van C. F. G. Heinrici 's, *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament.* Göttingische gelehrte Anzeigen (Sigle G.G.A.), 180. Berlin, Weidmann, 1918.
- Id. Bespreking van Q. Casel's, *De philosophorum Graecorum silentio mystico.* G.G.A., 186. Berlin, Weidmann, 1924.
- Id. *Das iranische Erlösungsmysterium.* Bonn, Marcus und Weber, 1921.
- Id. *Die Hellenistischen Mysterienreligionen.*³ Leipzig—Berlin, Teubner, 1927.
- Id. *Noch einmal Eros und Psyche.* Archiv für Religionswissenschaft (Sigle A. R. W.), XXVIII. Leipzig, Teubner, 1930.
- Id. *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur.* Leipzig, Teubner, 1904.
- Id. — Schaeder H. H. *Studien zum antiken Synkretismus. Aus. Iran und Griechenland.* Studien der Bibliothek Warburg VII. Leipzig—Berlin, Teubner, 1926.
- Rosseli H. *Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti.* Coloniae Agrippinae, Cholinus, 1630.
- Sassen F. *Geschiedenis van de wijsbegeerte der Grieken en Romeinen.* N.V. Standaard Boekhandel—N.V. Dekker en van de Vegt, 1928.
- Schanz P. *Trismegistus.* K.L.², XII. Freiburg im Br., Herder, 1901.

- Schmidt H. *Die Anthropologie Philons von Alexandria*. Diss. Leipzig. Würzburg, Triltsch, 1933.
- Scott W. *Hermetica, I—III*. Oxford, The Clarendon Press, 1924—'26.
- Steffes J. P. *Das Wesen des Gnosticismus*. Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte. XIV. 4. Paderborn, Schöningh, 1922.
- Tixeront J. *Histoire des dogmes*. I.¹⁰ Paris, Gabalda, 1924.
- Ueberweg F. — Praechter K. *Grundriss der Geschichte der Philosophie I. Die Philosophie des Altertums*.¹² Berlin, Mittler, 1926.
- Weyman C. *Philo*. Kirchliches Handlexikon, II. Freiburg im Br., Herder, 1912.
- Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. III, 2⁵. Leipzig, Reiland, 1923.
- Zielinski Th. *Hermes und die Hermetik*. A.R.W., VIII. Leipzig, Teubner, 1905. IX. Ib., 1906.
- Zöckler. *Philo*. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. (Sigue R.E.P.T.), XV. Leipzig, Hinrichs, 1904.

INHOUDSOPGAVE.

HOOFDSTUK I. DE MEENINGEN VAN DE AUTEURS OVER DE VERHOUDING TUSSCHEN DEN POIMANDRES EN PHILO . .	1
HOOFDSTUK II. DE ANTHROPOS-OPVATTING VAN POIMAN- DRES § 12 — § 32	29
1. Korte uiteenzetting over den inhoud van Poimandres § 1 — § 11	29
2. Kommentaar op Poimandres § 12 — § 32	35
3. Systematische samenvatting van de Anthropos-op- vatting van Poimandres § 12 — § 32	95
HOOFDSTUK III. DE ANTHROPOS-OPVATTING VAN PHILO NAAR ZIJN UITLEG VAN GENESIS, I, 26—27, en II, 7 .	100
1. Verklaring van de beperking in den opzet van dit hoofdstuk; korte omschrijving van de teksten van Genesis I, 26—27, en II, 7	100
2. Behandeling van de teksten, waarin Philo Genesis I, 26—27 en II, 7 aanhaalt en uitlegt	102
3. Systematische samenvatting van de Anthropos- opvatting van Philo	151
HOOFDSTUK IV. VERGELIJKING VAN DE ANTHROPOS-OPVAT- TINGEN IN DEN POIMANDRES EN BIJ PHILO	163
1. Vergelijking van den Poimandres met Philo naar sfeer, methode en bedoelingen	163
2. Vergelijking van den Poimandres met Philo naar den zakelijken inhoud	172
3. Besluit	205

HOOFDSTUK I.

DE MEENINGEN VAN DE AUTEURS OVER DE VERHOUDING TUSSEN DEN POIMANDRES EN PHILO.

De auteurs, die de uitgaven van den Poimandres verzorgd hebben, of over de Hermetica studies hebben gepubliceerd, kunnen zeer gemakkelijk in twee groote groepen onderscheiden worden.

De eerste groep omvat alle auteurs, die vòòr Isaac Casaubonus over de Hermetica hebben geschreven en die overtuigd waren van hun hoogen ouderdom; de tweede groep opent met Isaac Casaubonus, die kan aangezien worden als de eerste kritische beschouwer van de Hermetica en hun dateering. Tot deze groep behooren haast allen, die na hem over deze literatuur hebben geschreven. Zij staan een tamelijk late dateering van den Poimandres en de andere Hermetica voor. Dit onderscheid tusschen beide groepen zal ook zijn invloed doen gelden op hun meeningen over de verhouding tusschen den Poimandres en Philo.

Wanneer Ficinus ¹⁾ aan zijn Latijnsche vertaling van het Corpus (I—XIV), die hij in 1471 te Treviso uitgaf, laat voorafgaan: „Itaque una priscae theologiae undique sibi consona secta „ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia „sumens a Mercurio, a Divo Platone penitus absoluta”, dan is het duidelijk, dat hier geen kwestie meer is over de verhouding tusschen den Poimandres en Philo, omdat de geheele Grieksche wijsheid in Hermes Trismegistus haar oorsprong vond. Hij geeft een korten ontwikkelingsgang van het Grieksche gedachtenleven, dat Mercurius als zijn oorsprong heeft en dan over Orpheus,

¹⁾ *Mercurii Trismegisti Liber de Potestate et Sapientia Dei, e Graeco in Latinum traductus a Marsilio Ficino. Tarvisii, 1471.*

Aglaophemus, Pythagoras en Philolaus verloopt naar Plato.

Wanneer Turnebus ¹⁾ in 1554 te Parijs de editio princeps laat verschijnen van den Griekschen tekst van den Poimandres en der andere libelli van het *Corpus Hermeticum* en Vergicius daarbij het voorwoord schrijft, dan plaatsen zij welbewust den schrijver van de Hermetica in den tijd vòòr Pharaon en vòòr Mozes; en het is dus duidelijk, dat Philo altijd door hen als ontleener zal bestempeld worden, zoo gauw ter sprake komt een mogelijke verhouding tusschen hem en den Poimandres.

Flussas ²⁾ gaf in 1574 te Bordeaux het *Corpus Hermeticum* uit in den Griekschen tekst onder den titel: *Mercurii Trismegisti Pimandras* en voorzien van een Latijnsche vertaling. In het voorwoord aan den „godvreezenden lezer” vermeldt hij meerdere dateeringen van de Hermetica, en wel op de eerste plaats, dat Mercurius leefde ten tijde van Mozes. Om meerdere redenen verwerpt Flussas deze dateering en hij stelt dan eenige anderen voor, o.a. dat Mercurius zou geleefd hebben ten tijde van Abraham of zelfs nog daarvòòr. Tenslotte vindt hij het voorzigtiger de kwestie onopgelost te laten en aan zijn lezers voor te leggen: „Haec sagaci lectori a nobis collecta discutienda relin-quimus”. Stephanus Manialdus, die Flussas’ uitgave verrijkte met een vers ter inleiding, prijst de Hermetica als het kort bestek van de Grieksche en Christen wijsheid. Na Pythagoras en Cleanthes, Socrates, Plato en Aristoteles, benevens de Vaders vermeld te hebben, besluit hij: „Hic inclusa latent, hìcque „reclusa patent”.

Rosseli ³⁾, die een wijdloopig kommentaar uitgaf op de Hermetica in zes boeken, vermeldt herhaaldelijk den hoogen ouder-

¹⁾ *Mercurii Trismegisti Poemander, seu de potestate ac sapientia divina. Aesculapii definitiones ad Ammonem regem.* Parisus, 1554 apud Adr. Turnebum typographum regium

²⁾ *Mercurii Trismegisti Pimandras utraque lingua restitutus*, D. Francisci Flussatis Candallae industria Burdigalae, 1574

³⁾ De eerste editie van dit werk verscheen te Krakow tusschen de jaren 1585 en 1590. De tweede editie te Keulen in 1630 stond ter mijner beschikking onder den titel *Divinus Pymander Hermetis Mercurii Trismegisti.* Coloniae Agrippinae, Cholinus, 1630.

dom van den schrijver der *Hermetica* en noemt hem den vader der wijsgeeren: „praeclarus et insignis Philosophorum pater” ¹⁾).

Deze auteurs kennen geen weifelen: niet alleen volgt uit hun vroege dateering van de *Hermetica* een mogelijke afhankelijkheid der andere wijsgeeren en denkers ten opzichte van de Hermetische literatuur, maar de alzijdige wijsheid van Hermes Trismegistus maakt deze afhankelijkheid tot een feit. Hun eerbied voor deze literatuur is onbegrensd, omdat zij erin vervat meenen alle weten van het natuurlijk verstand en alle openbaringen, die pas later door de profeten en de evangelisten ons bekend zouden worden.

Patritius ²⁾ komt in 1591 deze meening nog eens ten duidelijkste bevestigen in het voorwoord bij zijn uitgave der *Hermetica*: Hermes is volgens hem nog iets ouder dan Mozes en de heele wijsbegeerte is aan Hermes ontleend: „Apparebit quoque Graecas „philosophias omnes, Pythagoream, Platoniam in divinis ac „morum dogmatibus, Aristotelicam autem et Stoicam in physicis, et medicinae etiam prima principia, et ex his et ex aliis „qui perierunt eius libris fuisse desumptas”.

Evarard ³⁾, die in 1650 een Engelsche vertaling uitgaf van zeventien *Hermetica*, noemt den *Poimandres* het oudste boek der wereld, dat geschreven werd eenige honderden jaren vòòr Mozes.

Dat er om hun ouderdom groote belangstelling was voor de *Hermetica*, is begrijpelijk en allerwegen gebruikte men deze teksten als gezaghebbende getuigenissen. Deze sprookjes-toestand zal worden verstoord door Isaac Casaubonus, die de illusie zal verbreken, alsof we in de *Hermetica* een vòòr-Mozaische wijsheid zouden bezitten. Hier begint dan ook de vraag meer

¹⁾ In het voorwoord, „Ad lectorem” van Tomus IV, in fine.

²⁾ *Nova de universis philosophia libris quinquaginta comprehensa*.... auctore Francisco Patritio. Ferrariae, 1591.

³⁾ *The divine Pymander of Hermes Mercurius Trismegistus in XVII books: by that Learned Divine Doctor Everard*. London, 1650.

beteekenis te krijgen, of er verband bestaat tusschen den Poimandres en Philo en welk dat verband zal zijn.

Wanneer Isaac Casaubonus ¹⁾ in 1614 zijn *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI* uitgaf, waarin hij ook de dateeringskwestie bespreekt van de Hermetica, merkte hij zeer terecht op, dat er misschien een Hermes Trismegistus heeft bestaan ten tijde van Mozes of nog daarvòòr, maar deze Hermes schreef de Hermetica niet, die wij bezitten.

Deze werkjes dateeren van het einde der eerste eeuw na Chr. ²⁾ en hij besluit: „Nos igitur affirmamus, in eo libro contineri „non Aegyptiacam Mercurii doctrinam, sed partim Graecam e „Platonis et Platoniorum libris, et quidem persaepe ipsis eorum „verbis, depromptam: partim Christianam e libris sacris petitam” ³⁾.

Hij besluit hiertoe op interne argumenten. De Hermetische geschriften bevatten niet, wat als de leer der Egyptenaren gold, maar naar vorm en inhoud „res et verba” zijn zij verwant aan de Platonici, op eenige citaten na, die aan Christenen ontleend zijn.

Isaac Casaubonus heeft een eeuwenoude traditie, die steunde op een menigte getuigen, te niet gedaan door zijn interne argumenten en de traditioneel geworden eerbied voor de Hermetica is vervangen door een kritische beschouwing. Deze meening van Casaubonus over de dateering der Hermetica blijft op enkele uitzonderingen na de gangbare opvatting. Waar echter de volgelingen van Plato en de Christenen door hem als de bronnen waren aangewezen, die de auteur der Hermetica had benut, daar zal in het vervolg ook Philo genoemd worden als een figuur, die zeer nauw verwant is aan de Hermetische literatuur.

¹⁾ *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI ad Cardinal. Baronii Prolegomena in Annales. . . .* Isaaci Casauboni. Francofurdi, Bring, 1615.

²⁾ „Nam quia Iustinus in extrema hortatione ad Graecos Mercurii huius meminit et quaedam ex hoc libro profert, sequitur ex eo vixisse patrem huius scripti non multo post tempora apostolorum.”

Casaubonus, *De rebus sac. et eccl.* I, 10.

³⁾ *Ibid.* I, 10.

Daar de kritiek van Casaubonus de waarde der Hermetica te plotseling had doen dalen, is na hem het interesse voor deze werkjes verslapt en tot aan het einde der 19de eeuw worden er geen werken, die nieuwe gezichtspunten openden, gepubliceerd.

De belangstelling voor de Hermetica, en voor den Poimandres in het bijzonder, is weer opgeleefd, toen Reitzenstein's werk *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* in 1904 het licht zag, en deze belangstelling werd weldra algemeen. Geen der na hem komende schrijvers over den Poimandres heeft het kunnen nalaten om uitdrukkelijk op zijn werk te reageeren of er voortdurend althans rekening mee te houden. Een bespreking van de moderne literatuur rond het Hermetica-vraagstuk is dus vanzelf erop aangewezen, om Reitzenstein's studie als uitgangspunt te nemen.

Wanneer Reitzenstein in het derde hoofdstuk van zijn boek zich de vraag stelt, waar de verschillende ideeën, die in den Poimandres voorkomen, hun oorsprong vonden, maakt hij vooraf een typische bemerking.

Eigenlijk, zegt hij, is de voornaamste vraag niet, waar de verschillende ideeën vandaan komen, maar het voornaamste is te weten, hoe de verschillende ideeën tot een eenheid samen vloeiden.

Daar zit veel waarheid in deze opmerking: want het ontleenen van gedachten en het bijeen voegen van verschillende ideeën zal op elk der componenten zijn invloed uitoefenen; elke gedachte zal een nieuw aanzien krijgen door de nieuwe gedachte, waarmee ze verbonden wordt: ze kan erdoor winnen aan diepte en helderheid, maar evenzoo erdoor vervagen. Reitzenstein toont dan ook voornamelijk aan, hoe in den Poimandres verzwakt terug te vinden zijn de ideeën, die daarbuiten in hun scherpe afgescheidenheid en eenzijdigheid bestaan. Hij zoekt en speurt naar die bronnen en schrikt er zelfs niet voor terug nog niet gevonden geschriften met noodzakelijkheid te postuleeren, als zijn analyse dat noodig oordeelt. Hiermede geeft hij een zeer fijn voorbeeld van interne kritiek, door uit het geheel de deelen af te leiden, die tot den opbouw van het geheel meewerkten, maar in het geheel volkomen zijn opgegaan.

Reitzenstein probeert dan ook de bronnen van den Poimandres zoo zuiver mogelijk te ontdoen van elk later bijmengsel.

Ruw en schattenderwijs merkt hij op, dat Neoplatonische invloed om chronologische redenen onmogelijk in aanmerking kan komen en dat de Poimandres waarschijnlijk met wijsgeerige bronnen totaal geen verband houdt; dat verder zeker Egyptische en mogelijk ook wel Perzische en Joodsche invloed moet aanvaard worden.

In den breede bespreekt hij daarna de ideeën van den Poimandres, die zeker als Egyptisch moeten bestempeld worden en herleidt deze tot een bron, waarin een leer, in de wezenlijke punten overeenkomend met de theologie van het Ptah-inschrift uit het Britsch Museum, vervat is. In dit gedeelte komt Philo niet ter sprake.

Maar daarna komt Philo naar voren, bij 't bespreken van het niet-Egyptische, Grieksche deel van den Poimandres, voornamelijk bij de leer over den Anthropos.

Hier is het opsporen van een werk of een leer, waaraan Poimandres kan ontleend hebben en moet ontleend hebben, zeer moeilijk.

Uit een preek van Naasseners, die ons bewaard is door Hippolytus in zijn *Refutatio Haereticorum*, V, uit een openbaring van Bitys, die Zosimus verwerkte en uit een tekst van Jamblichus in *De Mysteriis* weet Reitzenstein af te leiden, dat er zeker moet bestaan hebben een Hellenistische Anthroposleer, waar deze drie de verbasterde, maar van elkaar onafhankelijke getuigen van zijn.

Het is deze Anthropos-mythe die volgens Reitzenstein ook de grondslag gevormd heeft voor de tweede helft van den Poimandres en voor de Anthropos-spekulaties van Philo.

Wanneer Ménard dan ook op grond van deze overeenkomsten tusschen Philo en den Poimandres durft besluiten tot Joodschen invloed op de Hermetische literatuur, dan meent Reitzenstein daar kategorisch tegen te moeten opkomen, omdat hij er zeker van is, dat noch Philo, noch de Poimandres oorspronkelijk is in de ideeën, waarin ze met elkaar verwant zijn, maar dat beiden

deze Anthropos-mythe kant en klaar hebben gevonden en dat zij er beiden zich aan hebben aangepast. Al zijn beiden, de Poimandres en Philo, tijdgenooten, zooals Reitzenstein meent, en al komen ze overeen in gedachtengang, dan hebben ze nog niets aan elkaar ontleend: beiden sloten zich aan bij één derde: de Anthropos-mythe van het Hellenisme.

De verhouding tusschen Philo en den Poimandres kan dus door Reitzenstein zeer kort worden geformuleerd: beiden zijn nauw verwant in ideeën: geen van beiden is oorspronkelijk in zijn Anthroposleer: hun verwantschap is gebaseerd op gemeenschap van bronnen, waaraan zij ontleenden of die ze verwerkten.

De eerste, die van katholieke zijde de werken van Reitzenstein uiteenzette en kritisch beoordeelde, was E. Krebs, die aan zijn proefschrift *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert* (1910) een aanhangsel toevoegde over den Poimandres en Joannes¹⁾. Zelf geeft hij de reden hiervan aan, wanneer hij zegt, dat het onverantwoord is in de theologie Reitzenstein over het hoofd te zien; wat tot dan toe onder de katholieken een feit was geweest.

Hij staat op apologetisch standpunt en te veel nog heeft het zuiver negatieve karakter van den afweer sporen nagelaten in zijn werk; het blijft bij een afwijzen van Reitzenstein's konklusies en een aantoonen van zijn zwakke punten, maar het is aan E. Krebs niet gelukt positief de waarde van de *Hermetica* aan te geven en zijn houding daar tegenover te bepalen. Vandaar dan ook, dat Krebs nergens een rechtstreeks oordeel uitspreekt over de verhouding tusschen Philo en den Poimandres.

Alleen merkt hij op²⁾, dat Philo's beschouwingen over den homo idealis geen bewijs kunnen verschaffen voor het aanwezig zijn van een Anthropos-mythe in de eerste eeuw na Chr., zooals Reitzenstein meent, omdat Philo's homo idealis grondig verschilt van de Anthropos-mythe van de Naassenerpreek e.d. Zijdelings wordt hier evenwel alle verband tusschen Philo en den Poimandres ontkend, omdat de theorie van Reitzenstein

¹⁾ blz. 119—172.

²⁾ blz. 143.

juist het merg van de Naassenerpreek als de gemeenschappelijke levenskracht aanvaardde voor Philo's en Poimandres' Anthroposleer.

Krebs spreekt zich niet positief uit, maar het is te begrijpen, dat hij Philo, den Jood, wil verre houden van de mythologische bespiegelingen van den Poimandres en de Naassenerpreek.

Niet alleen de katholieke theoloog E. Krebs verzette zich tegen Reitzenstein, ook het artikel *Hermes Trismegistos* van W. Kroll in Pauly-Wissowa's Real Encyclopädie ¹⁾ toont onomwonden zijn afwijzende houding.

Hij meent het exotische karakter, dat de Poimandres kreeg, doordat Reitzenstein hierin Egyptische bronnen nawees, volkomen te kunnen herleiden tot den normalen ontwikkelingsgang van de laat-Grieksche wijsbegeerte. Hij toont dat aan door vooral naar Posidonius te verwijzen, al waarschuwt hij uitdrukkelijk voor een te gemakkelijke identifikatie van de leer van den Poimandres en Posidonius. Er is in de Hermetica zooveel, dat ook buiten Posidonius zijn verklaring kan vinden en met name noemt Kroll de frappante gelijkenissen tusschen den Poimandres en Philo o.a. wat betreft den Logos en den „oermensch”.

Kroll keert zich ook tegen Reitzenstein, als deze de overeenkomsten tusschen Philo en den Poimandres zòò interpreteert, alsof Philo en de Poimandres gelijksoortige vertegenwoordigers van de Egyptisch-Grieksche mystiek zijn. Kroll kan niet aan een Anthropos-mythe gelooven, die ten grondslag zou liggen aan het Hellenisme, maar hij kent aan Philo een betekenisvolle plaats toe in verband met de ontwikkeling van de Anthroposleer. W. Kroll neigt dus sterk naar het aanvaarden der afhankelijkheid van den Poimandres ten opzichte van Philo; niet dat Philo de eenigste bron zou zijn voor den Poimandres, want nog zoovele andere schrijvers en bewegingen o.a. de gnostiek bieden volgens hem betekenisvolle parallellen; maar sommige verschijnselen, als daar zijn de bijbel-citaten uit de Septuagint (Poimandres § 18)

¹⁾ Band VIII, k. 792—823.

en de Anthropos-mythe kunnen moeilijk verklaard worden zonder invloed van Philo aan te nemen.

Waar voor Reitzenstein zijn dateering van den Poimandres een belemmering was om afhankelijkheid van den Poimandres ten opzichte van Philo aan te nemen, omdat het tijdgenooten van elkaar waren, daar laat de dateering van W. Kroll gemakkelijk deze afhankelijkheid van den Poimandres toe, omdat dit geschrift volgens hem dateert op zijn vroegst uit de tweede eeuw na Chr. en misschien pas uit de derde eeuw.

J. Kroll heeft zelf in een voorwoord opgemerkt, dat het standpunt, door hem ingenomen met zijn werk *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, (1914) grondig onderscheiden is van het standpunt van Reitzenstein; hij meent, dat dit zijn goed recht is en wij meenen het met hem. Terwijl Reitzenstein vooral zijn aandacht richt op de Egyptische parallellen van de Hermetica en de fout begaat de uitkomsten van zijn onderzoek niet als voorloopig of minstens toch als onvolledig aan te dienen, stelt daarentegen J. Kroll methodisch juist de vraag, of niet een systematische vergelijking met alle in aanmerking komende schrijvers en stroomingen van meer belang kan zijn, dan het eenzijdig door-drijven van een intuïtie.

Deze vergelijking kan niet het werk zijn van één enkelen mensch en Kroll beperkt zich dan ook tot een vergelijking der Hermetica met het zuiver Grieksche denken en in 't bijzonder met de Hellenistische schrijvers en bewegingen.

't Is begrijpelijk, dat zijn werk toch nog maar een eerste begin is, omdat de fijne nuances, die bij een vergelijking van zooveel waarde zijn, niet tot hun recht komen, waar het èene punt van de vergelijking een zoo rijk gevarieerd en geschakeerd geheel is als de Grieksche wijsbegeerte.

Meermalen zal ook Philo aangehaald worden als vergelijkingsmateriaal, omdat binnen het Hellenistische denken aan hem zeker een zeer voornam plaats toekomt, en al bestaat er nu ook een vraagstuk, of de plaats van Philo in de geschiedenis der wijsbegeerte kan geschetst worden als het standpunt van den

geïsoleerde, of dat we daarentegen Philo moeten zien als een leerling van zijn meesters en tevens een meester voor eigen kring, dat doet hier weinig ter zake ¹⁾. Want zoo ooit, dan kan Philo terecht met de Hermetica in vergelijking gebracht worden, omdat beiden zeker op den Alexandrijnschen bodem of in de Alexandrijnsche omgeving opgroeiden en hun invloed hebben doen gelden.

J. Kroll is ten stelligste overtuigd van een zeer nauw verband tusschen Philo en de Hermetica, in 't bijzonder den Poimandres. Herhaaldelijk vindt hij gelegenheid deze meening uit te spreken naar aanleiding van verschillende leerstellingen uit den Poimandres. Zoo merkt J. Kroll over de Anthroposleer op, — die we alleen in den Poimandres vinden bij de Hermetica —, dat de Poimandres ongetwijfeld en zeer begrijpelijk voorzien is van een rijke mythologische versiering, die we in Philo bijna geheel missen, maar in ideeën komen beiden volkomen met elkaar overeen; en dit niet alleen in de groote trekken, maar ook in bijzonderheden. Dat verder het onderscheid tusschen ziel en lichaam geldt als een waarde-onderscheid, en dat er dus een dualisme ontstaat tusschen geest en stof, dat vinden we bij Philo als een stelling, die van fundamenteele beteekenis is voor zijn heele systeem: datzelfde vinden we ook als de kern van den Poimandres: het mysterie van den διπλοῦς ἀνθρώπου (§15).

Hieruit volgt voor Philo, zoowel als voor den Poimandres, dat het doel van het menschenleven bestaat in het loslaten van het lichaam en van het lichamelijk lijden en bederven eenerzijds en in het opgaan der ziel in God anderzijds.

Dat de Anthropos nog ongeslachtelijk of liever tweegeslachtelijk is, is eveneens een punt, dat Philo en de Poimandres gemeen hebben.

In een samenvatting aan het einde van zijn werk merkt J. Kroll op, dat de vergelijking met de Grieksche teksten — en deze was zeer overvloedig — Reitzenstein's ideeën, dat alles door Egypte kon verklaard worden, tot een onwezenlijke gedachte

¹⁾ Vgl. hiervoor E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Introduction, II.

heeft laten verbleeken. Al moge dit overdreven zijn, misschien even overdreven als Reitzenstein's standpunt, de wetenschap doet met deze twee overdrijvingen haar voordeel, door wat goed is in beiden te behouden.

J. Kroll's vreugde is niettemin ten volle te begrijpen, toen hij zooveel vondsten aan het licht bracht binnen de Grieksche wereld, die getuigen van een diep religieus denken en leven, zooals we dat ook vinden in de *Hermetica*. Het is een heele wereld van gedachten en gevoelens, die het leven der menschen hebben beheerscht. De systematische wijsbegeerte evenwel heeft er ons weinig van bewaard. Dit heeft weer voor gevolg gehad, dat de historici der wijsbegeerte deze gedachtenwereld hebben verwaarloosd. Een Zeller schakelt zelfs een bespreking van den *Poimandres*, verreweg het voornaamste traktaat van de *Hermetica*, uit ¹⁾).

Toch zijn deze traktaten van groot belang voor de wijsbegeerte, vooral voor de godsdienstwijsbegeerte, daar de religieuze ervaringen van geslachten ons hierin bewaard zijn. Het is de sfeer, waaruit ons de *Hermetica* bewaard bleven, waarover misschien Posidonius ons even inlicht, maar waarvan Philo de rijke repraesentant is. Daarom, meent J. Kroll, kan Philo bij de interpretatie van de *Hermetica* zeer goede diensten bewijzen.

Het door von Dobschütz uitgegeven posthume werk van Heinrici *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament* (1918) beziet de *Hermetica* onder het speciale opzicht van hun verhouding tot het Nieuwe Testament en dus komt de verhouding van den *Poimandres* en de andere *Hermetica* tot Philo niet rechtstreeks ter sprake.

We zien dan ook wel, dat Heinrici den *Poimandres* en het Joannes evangelie vergelijkt en parallelle trekken in beiden vindt, maar hij durft tot afhankelijkheid van den een ten opzichte van den ander niet besluiten, omdat achter beiden als gemeenschappelijke bron kan staan o.a. Philo en zijn Alexandrijnsche theologie. Hij erkent dus verwantschap tusschen Poi-

¹⁾ *Die Philosophie der Griechen in ihren geschichtlichen Entwicklung*. III, 2^e. blz. 244, n. 1.

mandres en Philo, al weidt hij er niet over uit. Op blz. 7 merkt hij terloops op, dat Philo's bespiegelingen ons talloze analoge teksten leveren naast de Hermetische literatuur.

Heinrici's doel n.l. de Hermetica te vergelijken met het Nieuwe Testament, en ook zijn methode, om n.l. alleen den vorm te bestudeeren, de aankleeding van de gedachte te bezien lieten ons van te voren al weinig verwachten omtrent een vergelijking tusschen den Poimandres en Philo.

Het eenige, wat we bij hem vinden over den inhoud is een opmerking over de tweegeslachtelijkheid, die we bij Philo vinden en één enkele maal ook bij de Hermetica, n.l. Poimandres § 18.

De schrijvers, die Philo tot onderwerp van hun studies namen, hebben over het algemeen weinig aandacht geschonken aan de Hermetica als parallellen voor Philo's ideeën. Zij zoeken Philo te verklaren door het Jodendom en de Joodsche literatuur van het Oude Testament en der Rabbijnen en daarnaast door Plato en de Stoa onder de Grieksche wijsgeeren.

Geheel anders staat het met Bréhier in zijn werk *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*.

Bréhier ziet in Philo vooral den geloovigen Jood, die zeer persoonlijk zijn geloof beleeft en het bewust uitleeft in mystieke ervaringen. Philo is voor Bréhier vooral de mysticus die met God persoonlijk contact zoekt, die door God bezocht wordt, omdat alleen door God contact kan gelegd worden tusschen Hem en de menschenziel.

Dat deze opvatting over Philo vanzelfsprekend ook den Poimandres trekt binnen het gezichtsveld van Bréhier, is voor een ieder duidelijk, aan wie het religieuze karakter van de Hermetica, en van Poimandres in het bijzonder, niet vreemd is. Volgens Bréhier is het hoofddoel, dat Philo beoogde met zijn denken, niet, wat het hoofddoel der wijsbegeerte was geweest sinds het ontwaken van het verstand, n.l. het vinden van der dingen grond en wezen; neen, voor Philo dient het denken alleen om den mensch te brengen tot God. Niet dat de mensch door zijn denken God kan benaderen, maar door zijn denken leert de mensch

zich zelf wantrouwen; en in dien mensch, die leeg is van zichzelf, zal God binnendringen en aan hem zich openbaren.

Philo's geloof heeft geen schade geleden van zijn wijsbegeerte en de Grieksche denkers, die hij volgde, brachten hem niet in tegenspraak met de Wet, die hij als een vurige Jood vereerde. Hij wist, dat de allegorische exegese de band was, waarmee hij beiden onverbrekkelijk samensnoerde, maar nergens heeft Philo het knellende van dezen band gevoeld.

Het was natuurlijk en vanzelfsprekend voor Philo, dat alles van God uitging en weer tot Hem moest terugkeeren: alles was hem een openbaring van God. Diep in iederen mensch was ook de wijsbegeerte een openbaring van God, die hem leerde God te vinden.

Deze mystieke trek van Philo is overal Bréhier's leiddraad: het is iets geheel nieuws in de wereld van het Grieksche denken en Bréhier kan deze zwenking niet verklaren dan door de theologische bespiegelingen van het Alexandrijnsche milieu. Dit milieu vormt ook 't punt van samenkomst voor Philo en de Hermetica.

In het derde boek, dat ten deele handelt over den geestelijken eeredienst („le culte spirituel”) of de godsvrucht bij Philo stelt hij den Poimandres naast Philo, wanneer hij deze sfeer van innerlijke vroomheid bij Philo wil herleiden tot het oude Doodenboek der Egyptenaren. Hij voelt de verwondering rond zich oprijzen, wanneer hij een werk uit de zevende eeuw vóór Chr. in verband brengt met een tijdgenoot van Christus n.l. Philo, maar hij is zoo overtuigd van het Egyptische karakter van Philo's innerlijke godsvruchtigheid, dat hij meerdere parallellen gaat zoeken uit Egypte, om deze sfeer te benaderen; en dan vindt hij den Poimandres als een sterk voorbeeld daarvan.

De geestelijke eeredienst in den Poimandres is een eeredienst, een godvruchtig leven kan het beter genoemd worden, rond den Nous, die bron is van alles, wat bestaat en tot wien alles weer moet samenvloeien; waarheen de mensch ook moet terugkeeren. Opstijgende door de planetenwereld ontdoet hij zich daar van alles wat lichamelijk was; de lichamelijke broosheid

en zwakte legt hij af en hij verliest zijn ellende en zondigheid, om volmaakt in God herboren te worden.

Deze leer van den Poimandres beantwoordt volkomen aan de leer van Philo over het leven en de zaligheid. De Alexandrijnsche theologie is dan ook voor Bréhier de gemeenschappelijke moedergrond, waaruit de Hermetica en Philo en ten slotte de heele gnostiek opbloeiden.

Wonderlijk overeenstemmend is de opvatting over de verhouding tusschen den Poimandres en Philo bij J. Kroll en Bréhier, terwijl toch beider standpunt onderscheiden is.

Bréhier gaat uit van Philo en om diens mystieke karakter moet hij hem plaatsen in een mystiek milieu en hij vindt hier onmiddellijk de Hermetica en met name den Poimandres als het geschikte milieu, waarin Philo verklaard wordt; Kroll gaat van den Poimandres uit naar de Grieksche wijsbegeerte; en terwijl hij onbevangen stond in het begin tegenover de heele Grieksche wijsbegeerte, bleek hem aan het einde, dat de Poimandres thuis hoort in het gewone leven van de religieuze massa. In die donkere sferen van de volksvroomheid is de Poimandres opgegroeid en daar groeide ook Philo's leer, veel meer dan onder het helle daglicht van de Grieksche wijsbegeerte ¹⁾.

Deze meening van Bréhier, waarin Philo een man wordt van het volk, religieus van hart en inborst, terwijl hij Jood bleef, maar Jood met een zeer persoonlijke godvruchtigheid, wordt aangehaald door Bardy in een artikel in de *Revue Biblique* van 1911, waarin hij Reitzenstein bekritiseert, omdat deze den Pastor Hermæ afhankelijk had verklaard van den Poimandres ²⁾.

Bardy merkt op, dat Bréhier's meening volkomen waar is, maar wil meer nadruk gelegd zien op Philo's verhouding ten opzichte van het Oude Testament. Dan zal vanzelf ook Reitzenstein's argument uit Philo voor zijn *Anthropos-mythe* verzwakt worden; en dat was de bedoeling juist van Bardy: het vooze karakter van Reitzenstein's theorieën demonstreeren.

¹⁾ Introduction, III.

²⁾ *Le Pasteur d'Hermas et les livres hermétiques*. R.B. VIII, 1911, blz. 391—407.

G. Bardy's houding tegenover de gedurfde meeningen van Reitzenstein heeft hem al te voorzichtig doen zijn ten opzichte van de opvatting van Bréhier over Philo's relatie tot den Poimandres. In andere omstandigheden zou hij waarschijnlijk wel iets toeschietelijker geweest zijn; want zelfs een oppervlakkige beschouwing van Philo geeft wel degelijk gegronde aanleiding om hem met den Poimandres in verband te brengen.

Dat blijkt ook weer uit een speciale studie over Philo's Anthropologie, waarop Helmut Schmidt promoveerde in 1933 ¹⁾. De zin, waarmee de inleiding van zijn proefschrift opent, plaatst Philo te midden van geestelijke stroomingen, die uiteindelijk zullen uitmonden in het Neoplatonisme en waarvan ons de religieuze drijfkracht bijna alleen bekend is uit de Hermetica.

De auteur, die een speciale studie maakte van Philo en voornamelijk van diens Anthropologie, meent bij een afbakenen van het milieu, waaruit Philo voortkwam, de Hermetische literatuur niet te mogen buiten sluiten of liever hij weet geen betere typering van dat milieu te geven, dan door juist naar de Hermetica te verwijzen. Terwijl Schmidt zich veel minder vast uitspreekt over de verhouding van Philo ten opzichte van het Jodendom, van Iran of van de Grieksche wijsbegeerte ²⁾, toont hij zeer opmerkelijk niet den minsten twijfel aangaande Philo's houding ten aanzien van de Hermetica. Verder wijdt Schmidt weinig aandacht aan deze kwesties, omdat zij buiten het bestek van zijn opzet vallen.

De groote werken over de geschiedenis der wijsbegeerte, als Zeller, Ueberweg en Bréhier, vermelden bij hun behandeling van Philo nergens de Hermetische literatuur onder de factoren, die hem zouden beïnvloed hebben. Zij zien in Philo ofwel den geloovigen Jood, die in de wijsbegeerte eclecticus was van het kwaadste soort, ofwel noemen zij hem den rationalist, die Plato en de Stoa hooger aansloeg dan de Wet.

Lippl's artikel in het *Lexikon für Theologie und Kirche* ³⁾

¹⁾ *Die Anthropologie Philons von Alexandria*. Diss. Leipzig, 1933.

²⁾ blz. 9—10.

³⁾ Band IV, k. 990—991.

meent als den stand van de wetenschap te kunnen aangeven, dat de Hermetica „Erbauung's" literatuur zijn, waarop gedachten van Stoïcijnschen en Platonischen oorsprong naast Oostersehe stroomingen hun invloed hebben doen gelden: deze Oostersehe stroomingen, meent Lippl, zijn door bemiddeling van Posidonius en Philo in het bereik gekomen van de Hermetica.

Lagrange is door zijn Nieuw Testamentische studies en speciaal door zijn uitgave van den kommentaar op het Sint Joannes Evangelie, in kontakt gekomen, zoowel met Philo, als met den Poimandres. Door den Proloog van Sint Joannes over den Logos voornamelijk met Philo en ook reeds met den Poimandres ¹⁾, maar vooral door de parabel van den goeden herder en de termen „Leven" en „Licht" met de Hermetische literatuur.

Om al te lange uitweidingen hierover uit den kommentaar te weren, heeft hij vooraf een reeks artikelen gepubliceerd in de Revue Biblique van 1923, die hij betitelde *Vers le Logos de S. Jean*. Hieronder nemen de bemerkingen over Philo's Logos de grootste plaats in. Met dezelfde bedoeling verschenen van hem over de jaren 1924—1925—1926 in dezelfde Revue Biblique een serie artikelen over *L'Hermétisme*.

Het laatste artikel ²⁾ van deze reeks bevat een vertaling van de twee voornaamste libelli van het *Corpus Hermeticum* n.l. den Poimandres en Corpus Hermeticum XIII, beiden voorzien van toelichtende noten. De lange noot 2 op blz. 244 is geheel gewijd aan de verhouding van de Anthroposleer bij den Poimandres tot Philo's leer over den mensch.

Ontegensprekelijk, zegt Lagrange, vertoont de Anthropos van Poimandres § 12 vlg. gemeenschappelijke trekken met „den mensch naar het beeld van God" bij Philo. Philo's homo caelistis is zoon van God, naar diens beeld gemaakt, en tegelijk vader van de andere menschen: dit zijn ook de hoofdkenmerken van Poimandres' Anthropos. Lagrange bespreekt dan in het vervolg de meening van Reitzenstein, dat Philo reeds een hellenistische

¹⁾ *L'Evangile selon Saint Jean*, blz. 33—34.

²⁾ R.B. XXXV, 1926, blz. 240—264.

Anthropos-mythe zou hebben gevonden, waaraan hij een meer rationeelen grondslag heeft gegeven; maar hij kan Reitzenstein's bewijs voor deze Anthropos-mythe niet voldoende vinden.

Philo kan volgens Lagrange dezen „mensch naar het beeld” gekonstrueerd hebben enkel en alleen om den dubbelen tekst van Genesis over het scheppingsverhaal van de eerste menschen: hij kan ook bij Plato's ideeënleer een steun gevonden hebben voor een homo idealis: een eeuwig oerbeeld van den mensch. Maar het blijft waar, dat zijn Anthroposleer verwant is aan het verhaal over de wording van den mensch in Poimandres.

In zijn slotbeschouwing ¹⁾ komt hij er dan ook nog eens op terug: Het begrip van een oermensch, zooals Poimandres § 12 vlg. ons geeft, is moeilijk anders te verklaren dan door het bijbelverhaal, zooals het door Philo becommentarieerd is. Hoe ook Poimandres in zijn verdere uitweidingen een mythologisch karakter aanneemt, de kern ervan is zeer nauw verwant aan Philo. Ten overvloed toont Lagrange dit nog aan door eenige teksten van Philo te leggen naast zijn vertaling van den Poimandres.

Lagrange ziet in den Poimandres een der jongste produkten van de Hermetische literatuur en hij dateert hem op zijn vroegst op het einde der derde eeuw; het is begrijpelijk, dat hij dus verder zijn aandacht niet zoo zeer vestigt op Philo als parallel verschijnsel, maar dat hij zijn blikken richt naar het Neoplatonisme.

Een auteur, die zoowel in 't algemeen de Hermetische literatuur, als in 't bijzonder de Anthroposleer van den Poimandres in allernauwste relatie brengt met Philo, is W. Scott.

Deze auteur merkt allereerst op, vóór hij de kwestie van het onderling verband nader gaat bespreken, dat een eigenaardige karaktertrek van de Hermetische literatuur is, dat ze geen openbaarde en geïnspireerde boeken erkennen, zooals dat wel het geval is bij Joden en Christenen.

Deze karaktertrek stelt de Hermetica van te voren eenigs-

¹⁾ Ibid. pag. 251.

zins in tegenstelling met Philo, voor wien de schriftuurtekst alles was. Philo immers heeft het grootste deel van zijn literaire werkzaamheid laten opgaan in de uitlegging van de Wet, waar- tegenover zijn zuiver philosophische werken een pover figuur slaan ¹⁾).

Wanneer Scott den aard van de stroomingen, die op de Hermetica hebben ingewerkt, bespreekt, dan typeert hij deze als Platonischen invloed. Het Platonisme, dat op de Hermetica inwerkte, noemt hij een Stoïcijnsch-beïnvloed Platonisme; en dan merkt hij daarbij op: „een soort synkretistisch Platonisme, dat we aantreffen bij Philo bijvoorbeeld” ²⁾. Het is nog maar een zwakke aanduiding. Hij noemt Philo als een voorbeeld van Stoïcijnsch-getint Platonisme, zooals de Hermetische literatuur er ook een is. Hij bespreekt hier dus alleen een verwantschap van ideeën en spreekt nog geen woord over afhankelijkheid.

Wanneer hij zich de vraag stelt, of de Hermetica misschien onder Joodschen invloed staan, gezien eenige citaten uit het Oude Testament, dan merkt hij op, dat Corpus I d.i. de Poimandres, in sommige opzichten sterke gelijkenis „close resemblance” vertoont met Philo. We zullen later zien, welke die opzichten zijn, waarop Scott hier doelt.

Wanneer Scott even later de meening van I. Casaubonus vermeldt, volgens wien de Hermetica onder Platonischen en Christelijken invloed hadden gestaan, dan merkt hij in een nootje op, ³⁾ dat Casaubonus veel beter in plaats van „Christelijken” had kunnen zetten „Joodschen”. We zien hier wel geen positieve verwijzing naar Philo, maar mogen dat in dezen zin best interpreteren; want even verder bij de bespreking van J. Kroll's opvatting lezen we, dat Scott diens opvattingen volkomen deelt. Scott lijkt wel eenigszins bevreesd voor zijn onafhankelijkheid ten opzichte van J. Kroll bij een zoo volmaakte overeenstemming; want hij verklaart expres, dat deze overeenkomst er reeds was, vóór hij Kroll's werk onder de oogen had

¹⁾ Scott, *Hermetica*, I, blz. 7.

²⁾ Ibid. pag. 9.

³⁾ Ibid. pag. 42, n. 2.

gehad. Welke de inzichten van Kroll waren, weten we (zie blz. 9—11) en ze pousseeren ten sterkste een verwantschap, zoo niet een afhankelijkheid van den Poimandres ten opzichte van Philo.

Al deze gedachten zijn ontleend aan het eerste deel van Scott, waarin hij zich beperkt tot een algemeene inleiding op de Hermetica; dit verklaart eenigszins het voorzichtige karakter van zijn uitlatingen.

Het tweede deel geeft een kommentaar op den Poimandres en de andere deelen van het *Corpus Hermeticum* en hier treedt Scott meer in bijzonderheden. Telkens wanneer hij komt te spreken over Philo in verband met den Poimandres, gebruikt hij denzelfde term als in Deel I n.l. het close resemblance; zie bijv. pag. 4—5 en 7, en hier betreft het steeds weer de Anthroposleer.

Op pag. 4 merkt hij op, dat alleen de Poimandres een transcendentaal wezen kent als den Anthropos, die nauwkeurig gelijk op Philo's Adam uit *De opificio mundi*. Wanneer Bousset ¹⁾ deze leer van Philo meent te kunnen verklaren buiten Genesis om uit Oostersche overleveringen en hij Philo's werkzaamheid in de Anthroposleer eerder een gelukkige vondst, dan een uitvinding wil noemen, dan verklaart Scott zich hier rechtstreeks tegen in als een verdediger van Philo's originaliteit. Bousset zou zich volgens hem hebben vergist in het eigen karakter van Philo's Anthropos.

Meerdere malen nog herhaalt Scott hetzelfde.

De mensch van Corpus I korrespondeert volkomen aan den Anthropos van Gen. I, 26, zooals Philo dien becommentarieerde en ook aan den Adam van Genesis II, 7. Zooals bij Philo het onderscheid tusschen beide menschen, de mensch van Genesis I, 26, en van Genesis II, 7, niet altijd helder is, zoo blijkt de Anthropos van den Poimandres in zich ook de karakters trekken van beiden vereenigd te hebben: hij is tegelijk beeld van God en vader van alle komende menschengeslachten.

Maar Scott blijft niet staan bij het konstateeren alleen van

¹⁾ *Hauptprobleme der Gnosis*. Kap. IV.

gelijkenis, zooals zoovelen vóór hem deden, want hij zegt uitdrukkelijk, dat de schrijver van Corpus I zijn opvatting van den Anthropos moet hebben opgedaan bij Joodsche denkers, die in nauw kontakt leefden met Philo.

Scott merkt op ¹⁾, dat naast Stoïcijnsch-Platonische invloeden, zeker ook Joodsche stroomingen op den Poimandres werkzaam geweest zijn: en dan niet onmiddellijk bijbelsche invloeden, maar gedachten van Joden, die de Grieksche wijsbegeerte met hun Joodsch geloof hadden verbonden: en hier wijst hij naar Philo, die een positieve, sterk uitgesproken gelijkenis met de Hermetica vertoont. In hem mogen we den Jood wel zien, die zijn geloof verbonden heeft aan het Grieksche denken.

De schrijver van den Poimandres was een heiden en geen Jood — geen spoor van gehechtheid aan de Wet immers in den Poimandres — maar die heidensche schrijver heeft zijn gedachten ontvangen, ofwel onmiddellijk van Philo zelf, ofwel van Joden uit dezelfde school als Philo ²⁾.

In den kommentaar zelf merkt ook Scott nog een nauwkeurige overeenstemming op tusschen Philo en den Poimandres § 15: de oorsprong van den mensch uit de vereeniging van den hemelschen mensch en de natuur is de bron van de ellende voor den mensch: daarom is de vrije mensch slaaf van het noodlot; wat Philo bijna woordelijk gelijkend neerschreef in *De opificio mundi*, 165.

De verwantschap tusschen Philo en den Poimandres is te frekwent en te frappant om niet tot onderlinge afhankelijkheid te besluiten; en daar Scott na veel wikken en wegen aanneemt, — zij het dan als een waarschijnlijkheid —, dat de Poimandres geschreven moet zijn tusschen de jaren 100 en 200 na Christus,

¹⁾ Scott, *Hermetica*, II, blz. 7.

²⁾ Scott, *Hermetica*, II, blz. 8. Met deze meening van Scott vereenigt zich ten volle Lagrange, zooals blijkt uit zijn bespreking van Scott's *Hermetica*, II, in de R.B. XXXIV, 1925, blz. 593—597: „Mais nous sommes pleinement d'accord avec S(cott) contre Bousset et Reitzenstein que „l'Homme" (ἄνθρωπος) a été emprunté à des penseurs juifs, sinon à Philon lui-même" (blz. 593).

is daarmee de afhankelijkheid aan den kant van den Poimandres

Reitzenstein spreekt een tweede maal en zeer uitvoerig over den Poimandres in het eerste opstel ¹⁾ uit zijn *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, dat hij te samen met zijn leerling H. H. Schaeder uitgaf in 1926 in de Studien der Bibliothek Warburg.

Zooals de ondertitel van het werk vermeldt en de medewerking van den oriëntalist Schaeder deed vermoeden, is het werk gewijd aan de verhouding tusschen Iran en Griechenland.

In de *Einleitung* merkt Reitzenstein op, dat het geen systematische uiteenzetting is van dit vraagstuk, maar meer eenige losse opstellen, die bij elkaar gehouden worden door één kern-idee n.l. de voorstelling van een god-mensch of mensch-god: een Proto-Anthropos of een „Oermensch”.

Hieruit is gemakkelijk af te leiden, dat zoowel de Poimandres als Philo niet mogen gemist worden in dit werk, als repraesentanten van de Grieksche Anthroposleer. 't Is dus niet een studie, die zich volgens opzet beperkt tot den Poimandres, zooals dat het geval was met het werk van Reitzenstein uit 1904, maar het is daarop een waardevolle aanvulling en verdere uitwerking. Vooral op de verhouding tusschen den Poimandres en Philo laat hij hier meer licht vallen.

Reitzenstein grijpt hier eerst terug op zijn Poimandres van 1904. Want in 1904 wijdde hij nog bijna uitsluitend zijn aandacht aan Egyptische parallellen, terwijl hij in 1926 vooral zal wijzen op analogieën uit Iran. Toch zal er in de groote ideeën o.a. de dateeringskwestie, geen wijziging komen, en de Poimandres ontstond dus zeker vòòr het einde der eerste eeuw na Chr. Met deze dateering moet vanzelf de vraag naar voren komen, hoe de auteur van den Poimandres stond ten opzichte van Philo, want Philo en de Hermetische literatuur in haar geheel vertoonen een overeenstemming, die verder reikt dan enkele algemeene trekken. Reitzenstein vervolgt nu positiever, dan hij in 1904 deed: er is niet alleen verwantschap, maar zelfs afhankelijkheid

¹⁾ *Vom Dāmdād-Nash zu Plato*, blz. 3—37.

van Philo ten opzichte van de Hermetica: Corpus Hermeticum VII, dat nauw verwant is aan den Poimandres, moet voor Philo een bron geweest zijn.

De vraag is dus heel gewettigd, of er iets naders te bepalen valt omtrent de verhouding tusschen Philo en den Poimandres in het bijzonder.

Na een beschouwing van de Perzische bron Dāmdād-Nask en een nauwkeurige analyse van den Poimandres volgt een vergelijking van beider Anthroposleer: waaruit 't zuiver Iranische karakter ook van den Poimandres § 12 vv. zou blijken.

Reitzenstein brengt dan ter sprake de verhouding tusschen Poimandres en Philo, omdat Ed. Meyer in zijn *Ursprung und Anfänge des Christentums* den Iranischen oorsprong van de Anthropos-gedachte verwerpt; want deze Anthroposleer kan volmaakt verklaard worden uit het Mozaïsche scheppings-verhaal, zooals Philo dat met zijn exegese heeft uitgelegd. Dezelfde meening dus als ook door Scott en Kroll contra Reitzenstein werd aanvaard.

Hiertegenover verklaart Reitzenstein, na eerst het beroep op het Oude Testament ongeldig te hebben verklaard, dat noch Plato's ideeënleer, noch een Rabbijnsche opvatting omtrent het dubbele scheppingsverhaal in Genesis Philo ooit tot zijn Anthroposleer zou gebracht hebben, indien hij niet van te voren bekend was geweest met de Iranische voorstelling van den oermensch. Philo en de Rabbijnen, die de Genesis interpreteerden, hebben zichzelf het beeld van den oermensch Adam niet gevormd, maar zij vonden langs allerlei wegen de Iranische mythe en lazen die toen tusschen de regels van Genesis door.

In zijn slotbeschouwing vergelijkt hij Philo en den Poimandres en vindt tusschen beiden een grooten afstand.

De schrijver van den Poimandres is een mysticus: zijn kracht ligt in zijn godsdienstige ervaringen. Hij aanvaardt gemakkelijk tegenspraak in zijn betoog: hij vermeerdert de tegenspraken in de meeningen, die hij overneemt. Hij is dan ook geen filosoof, al gebruikt hij de wijsbegeerte van Plato en de volksche wijsheid van het Hellenisme: maar zijn wetenschappelijke

prestige is hem minder waard dan zijn propheten-ambt en zijn mystieke ervaringen.

Zoo ziet Reitzenstein den schrijver van den Poimandres en hiertegenover stelt hij Philo: Misschien is hij rijker voorzien van Grieksche wijsheid dan de Poimandres, maar toch is hij daarmee geen Helleen: hij is ook geen filosoof en hij mist zelfs interesse voor de wijsbegeerte; de naam eclecticus is een te eervolle naam voor Philo; hij wil alleen maar eenig vertoon maken met algemeene ontwikkeling, in den minder goeden zin van het woord, maar mist de diepte om mysticus en de kracht om propheet te zijn. Hij is een man, die alleen maar stichting wil brengen door woord en geschrift, „nur erbaulich”. Hij mist dan ook allen invloed op de groote stroomingen van de geschiedenis. (Wat een verschil tusschen dezen Philo en den mysticus Philo van Bréhier)!

Philo keert zich dan ook scherp tegen de Joden, die zich ofwel bij mysterie-godsdiensten aansloten, of een propheet van het Hellenisme volgden, ofwel zich losrukten van den uiterlijken eeredienst der Joden en liever wilden leven als reine vromen, als pneumatici.

Volgens Reitzenstein behoort tot deze laatste groep van innerlijke zielen naar alle waarschijnlijkheid de schrijver van den Poimandres. De Poimandres-auteur weet echter een zuiver Griekschen vorm te geven aan de Iranische gedachte over den Anthropos, waar deze tot nu toe steeds was blijven leven bij de Joden in den nationalen vorm van den bijbelschen Adam.

Tot slot bestempelt Reitzenstein den schrijver van den Poimandres tot tijdgenoot of voorlooper van Philo.

Philo was volgens Reitzenstein verwant aan den Poimandres, want beiden steunden op een zelfde traditie, gebruikten een zelfde mythe. Maar het verschil tusschen beiden is groot, omdat Philo nog steeds de Iranische gedachte leest uit Genesis I, 26—27 en II, 7, zoodat deze gedachte niet volledig tot een Grieksche gedachte is omgevormd, terwijl de Poimandres een zuiver Griekschen vorm heeft weten te geven aan het Iranische concept.

Philo, die geen religieuze figuur is met een persoonlijk-gods-dienstig leven, peilde de diepte van de Iranische gedachte niet, en woog haar waarde niet; hij gebruikte haar alleen als een sierstuk in zijn opwekkende gedachten tot zijn lezers. Voor den Poimandres daarentegen is de Anthropos-gedachte de kern van zijn werk: hij heeft de Iranische gedachte doordacht en beleefd. Waar dus Reitzenstein Philo wel kon aanwijzen als iemand, die aan de Hermetica ontleende, meent hij geen grond te hebben om dit ook ten opzichte van den Poimandres in 't bijzonder aan te nemen.

Tusschen Philo en den Poimandres bestaat alleen verwantschap, die berust op een gemeenschappelijk gebruik maken van eenzelfde Iranische traditie: tot rechtstreeksche afhankelijkheid van den een ten opzichte van den ander besluit Reitzenstein niet.

Het besluit van Reitzenstein in 1904 was, dat Philo en de Poimandres een Hellenistische mythe hadden gebruikt voor hun Anthroposleer. Hij meent dat in 1926 nog, maar deze mythe kan hij nu herleiden tot de Iranische Oermensch-mythe.

Maar terwijl in 1904 Philo en Poimandres als bijna gelijkwaardige getuigen van dezelfde Hellenistische mythe naast elkaar stonden; en geen oordeel werd uitgesproken over beider verhouding ten opzichte van deze mythe, zien we, dat Reitzenstein in 1926 de Iranische mythe in ruwer vorm terugvindt bij Philo, dan bij den Poimandres. De Poimandres heeft de mythe tot een zuiver Grieksche mythe vervormd. Deze vervorming hoeft nog geen jongere dateering van den Poimandres ten gevolge te hebben, daar Philo's Jood-zijn hem traditioneeler deed zijn in 't bewaren van mythen en overleveringen. Philo, die als Jood vasthield aan den bijbeltekst, heeft de behoefte niet gevoeld om een nieuwen vorm te geven aan de oude Iranische traditie, hoewel misschien reeds vòòr hem pogingen in die richting waren gedaan.

Ten slotte moet nog besproken worden het werk van L. Ménard *Hermès Trismégiste*, een Fransche vertaling van de Hermetica, voorzien van een lange inleiding.

Wanneer de chronologische lijn ¹⁾ gevolgd was, had dit werk eigenlijk voorop moeten staan bij de bespreking der meer moderne literatuur over de Hermetica, daar de eerste uitgave ervan reeds in 1866 het licht zag.

Toch kan Ménard goed als sluitstuk dienen achter deze revue van auteurs en meeningen, omdat zijn opvatting door meerdere van deze auteurs aangehaald en geprezen wordt. Scott ²⁾ raadt ter eerste kennismaking met de Hermetica vóór alle anderen Ménard's werk aan; Reitzenstein ³⁾ spreekt van een scherpzinnige inleiding en wijst op het onverantwoordelijke gedrag van de theologen, die zich aan Ménard's inleiding niets lieten gelegen liggen.

Deze inleiding is juist bedoeld als een onderzoek naar den oorsprong van de Hermetische literatuur.

In 't algemeen omschrijft hij eerst nader het karakter van het Egypte in den na-apostolischen tijd en speciaal richt hij zijn aandacht op het Alexandrijnsche milieu, waar de Grieken leefden met hun wijsbegeerte, waar de Joden verbleven in verstrooing, maar gehecht aan de Wet, waar een sfeer hing van Egyptische godsdienstigheid, die vele eeuwen niet hadden kunnen verdrijven. Deze drie stroomingen ontmoetten elkaar en hieruit ontstond een eklekticisme of synkretisme, dat wel zòò rekbaar was, dat er leefbaarheid binnen gevonden werd voor meerdere scholen.

In ieder van die scholen waren deze drie grond-elementen aanwezig, maar niet bij elk in dezelfde verhouding. Bij de een overheerschte het Grieksche element, bij een ander weer het Joodsche of het Egyptische. Ménard onderscheidt drie scholen, die onderling nauw verwant waren, n.l. de school van de Joden, waarvan Philo de hoofdrepresantant is gebleven, de school der Grieken, bekend door Ammonius Saccas en Plotinus en als

¹⁾ Dit werk verscheen voor het eerst te Parijs in 1866. Mij stond de vierde uitgave ten dienste, uitgegeven te Parijs bij Perrin in 1925.

²⁾ Scott, *Hermetica*, I, blz. 44.

³⁾ Reitzenstein, *Poimandres*, blz. 1.

een band tusschen beiden de school van de Hermetica, waar de sfeer van het oude Egypte nog over hangt.

Hier legt Ménard voor 't eerst verband tusschen Philo en de Hermetica, doordat ze beiden scholen zijn van het zelfde synkretisme; en hij bepaalt meteen, hoever deze verwantschap gaat door ze te onderscheiden naar hun typeerend hoofd-kenmerk.

Elders ¹⁾ merkt Ménard op, dat dezelfde Joodsche wereld gerepraesenteerd werd door Philo, evengoed als door Hermas en den Poimandres. De Joden waren geen uniform type meer: er waren schakeeringen van allerlei aard, zooals ze hierboven ook geschetst zijn. Philo met zijn warme aanhankelijkheid aan de Wet, zijn sterken inslag van de Grieksche wijsbegeerte en eenige sporen van Egyptische theologie staat als Jood naast een heel ander type Jood, die vrijwel los staat van de Wet, maar een innerlijk religieus mensch was naar den trant van de oude Egyptenaren.

De waarschuwing van Ménard is kostbaar, dat in een tijd die getypeerd is door een drang naar zaligheid en redding, naar religieus leven, de verschillen tusschen godsdienstige stroomingen niet diep kunnen zijn. Iedere godsdienst wil aan dien drang tegemoet komen en gemakkelijk ontleent de eene beweging aan de andere, zooals onder rivalen begrijpelijk is. De uiterlijke vorm verschilt dikwijls, maar de verschillen gaan niet diep.

Waar Philo en de Hermetische literatuur stammen uit eenzelfde milieu, zoowel plaatselijk, als naar den geest, daar moet tusschen beiden verwantschap bestaan. Zij stammen beiden uit den tijd, waarin de menschen zich laten inwijden in meerdere mysteriën tegelijk, waarin ze lidmaat zijn van meerdere godsdienstige genootschappen. Dit standpunt van Ménard verklaart, dat hij zich niet uitlaat over afhankelijkheid van den een ten opzichte van den ander in speciale gevallen, omdat hij zich bewust is, dat allen van elkaar afhankelijk zijn. Waar de invloed op elkaar door het leven werd verklaard en dus ongemerkt door-drong tot de kern van de godsdiensten, daar is het konstateeren van verwantschap en gelijkenis het eenige, wat nog mogelijk is.

¹⁾ blz. XLVI.

We kunnen met een slot-beoordeeling over deze meeningen zeer kort zijn, omdat we de konklusies van de volgende hoofdstukken niet mogen anticipeeren.

Het moet dus blijven bij eenige losse opmerkingen.

Dit overzicht, dat uiteraard zeer onvolledig was, heeft als resultaat zeker dit merkwaardige feit opgeleverd: dat waar bijna alle auteurs overtuigd waren van een verwantschap in ideeën tusschen den Poimandres en Philo, de kwestie over hun onderlinge afhankelijkheid maar spaarzaam werd belicht.

Voor een groot gedeelte vindt dit zijn verklaring in het feit, dat maar zeer weinig van de besproken auteurs een speciale studie aan den Poimandres hadden gewijd. De meesten hebben de Hermetische literatuur in haar geheel gezien. Feitelijk is Reitzenstein de eenige, die een aparte studie uitgaf over den Poimandres; want Lagrange en Scott, hoewel ze lang over den Poimandres uitweiden, hebben toch als opzet gehad een studie over alle Hermetica te leveren. Toch zal ook Reitzenstein zich niet uitspreken over een rechtstreeksche afhankelijkheid van den Poimandres of Philo, noch in 1904, noch in 1926. De Poimandres en Philo zouden de repraesentanten zijn van een en dezelfde traditie, Hellenistisch of Iranisch.

Naast Reitzenstein bezien ook Bardy en Krebs den Poimandres afzonderlijk, maar beiden zijn te zeer apologetisch ingesteld, om een rustigen aandacht te wijden aan de afhankelijkheidsverhouding tusschen Poimandres en Philo.

Een typisch feit is ook, dat de beide auteurs, die van Philo uit den Poimandres vonden, zeer sterk overtuigd zijn van hun onderlinge verwantschap.

Waar de Poimandres en Philo met elkaar in verband gebracht worden, is het voornamelijk om de Anthroposleer.

Men mag soms naar aanleiding van den titel „Poimandres” eenige opheldering zoeken bij Philo zooals Reitzenstein doet in *Poimandres* ¹⁾ en ook bij J. Kroll komen eenige andere punten ter sprake, maar de Anthropos-gedachte geeft wel de sterkste analogieën en werd daarom ook het meest besproken.

¹⁾ blz. 116.

Indien we dus in de volgende hoofdstukken een nauwkeurig onderzoek instellen naar de Anthroposleer van den Poimandres en Philo en door een vergelijking nagaan, welke besluiten hieruit kunnen getrokken worden ten opzichte van hun onderlinge afhankelijkheid, dan meenen we een aktueele kwestie te behandelen en tevens een leemte aan te vullen in de bestaande literatuur.

HOOFDSTUK II.

DE ANTHROPOS-OPVATTING VAN POIMANDRES § 12 — § 32.

1. Om de Anthropos-opvatting van den Poimandres zoo juist mogelijk te verklaren, is het niet overbodig ze in haar milieu te plaatsen. Daarom vooraf een kort overzicht over de eerste paragrafen van dit werkje, waarbij zooveel mogelijk de tekst van den Poimandres zelf gevolgd wordt.

De schrijver van den Poimandres stelt het voor, alsof hij aan zijn lezers mededeeling doet van de openbaringen, die hij zelf heeft ontvangen van zijn god. Met Reitzenstein noemen we om deze reden den auteur van den Poimandres korthedshalve profeet, al zouden wij hem ook ziener kunnen noemen ¹⁾. Deze profeet spreekt dan ook steeds in den Ik-vorm en hij begint met een beschrijving van de uiterlijke entourage van de verschijning.

„Ik was in gedachten over het zijn, zeer ver doordenkend met „mijn gepeinzen, terwijl de ervaringen van mijn zintuigen hadden „opgehouden, zooals dat ook het geval is bij menschen, die diep „in slaap zijn verzonken na zich goed verzadigd te hebben aan „voedsel of wanneer zij lichamelijk zeer vermoeid zijn.”

„Toen leek het, of iemand van onbeperkte maat en gestalte „aan mij verscheen en mij riep bij mijn naam en mij zei: „Wat „wilt gij hooren en zien en door nadenken leeren en kennen?” (§ 1) De profeet, die in gedachten over de groote problemen rond het zijn was weggezweefd, hoort deze uitnoodiging gretig aan en hij ziet zijn diepen trek naar kennis reeds voldaan; maar om alle zekerheid te bezitten en zich zelf geen teleurstelling te bereiden, vraagt hij eerst aan de verschijning: „Wie zijt ge dan?” Het

¹⁾ *Poimandres*, blz. 36.

antwoord was te eenvoudig, om twijfel over te laten en de profeet was gerust, dat hij hier vinden zou, wat hij vruchteloos had gezocht: want duidelijk wees de verschijning op zijn goddelijkheid met de woorden: „Ik ben Poimandres, de geest, die eigen, „mchtig is (in denken en doen): ik weet dan ook, wat gij wilt en „ik ben overal bij U.” (§ 2)

Overeenkomstig zijn toestand, die hij ons beschreven had — zijn diep doordringen en wegzweven in gedachten naar het wezen der dingen —, geeft de profeet nu ook zijn antwoord: „Ik wil „de dingen leeren, weten hun natuur, hun aard en God kennen. „Dat wil ik hooren.” „Houdt in Uw geest vast, wat gij wilt „leeren, en ik zal U erin onderwijzen,” is het antwoord van den Nous, den Poimandres. (§ 3)

Het is een sobere omschrijving van het tooneel der verschijning: meer aandacht is geschonken aan den toestand van den profeet, dan aan dien van den verschijnenden god; van den laatste immers is niet veel meer bekend gemaakt, dan zijn onbeperkte gestalte, zijn naam en zijn macht.

Nu begint in visioen-vorm de Poimandres mededeeling te doen van zijn kennis aan den profeet. Na een gedaanteverandering van den Poimandres, welke onder zijn laatste woorden (§ 3) plaats greep, verandert meteen en in een oogwenk het aanzien van alles, wat de profeet tot nu toe zag: alles is overgegaan in een helder en blij licht. Het was zoo ineens gebeurd, dat de profeet bij het zien ervan verwonderd stond.

God Poimandres heeft hier voor den ziener dus nu een kosmische gedaante, n.l. een lichtgestalte, aangenomen en zijn anthropomorphische gedaante ¹⁾, waarin hij eerst was verschenen, afgelegd. Dit houdt waarschijnlijk verband met de volgende visioenen, die de wording van den kosmos zullen vertoonen.

Een gedeelte van dat heldere en blij licht gaat nu ingenomen worden door een akelige en donkere duisternis, die naar omlaag zweeft — nergens staat vermeld, vanwaar deze duisternis komt — en deze duisternis is door elkaar gekronkeld, zooals ook wel

¹⁾ Anthropomorphische gedaante, omdat de tekst van § 1 spreekt over iemand van hooge gestalte.

voorkomt bij een slang, merkt de profeet op. Daarna gaat deze duisternis over in een wezen, wiens aard die van water was; onuitsprekelijk verward was dit wezen en het gaf rook af, alsof het vuur was en bovendien liet het een geluid hooren, dat onzegbaar klagelijk klonk. Vervolgens werd er een ongearticuleerde roep uitgestooten, naar den schijn de stem van licht. (§ 4) ¹⁾

De lichtende wereld, die ontstaan was door de gedaante-verandering van den Poimandres, — die dus dicht aan het goddelijke verwant was, — vond nu een tegenpool in de donkere wereld van de waterachtige stof: onbekend van oorsprong, maar zeker onafhankelijk van de lichtende wereld in haar ontstaan.

In § 5 begint nu de ordening van den kosmos en beide werelden zullen elkaar nu gaan raken. Vanuit het licht ging een heilig woord (λόγος) binnen in de natuur en zuiver vuur sprong op uit de water-natuur naar de hoogte: want het vuur was licht en scherp en tegelijk krachtig.

En de lucht, eveneens licht en vluchtig, ging het vuur achterna en de lucht steeg omhoog uit aarde en water tot aan het vuur. Het had den schijn of de lucht hing aan het vuur.

Aarde en water bleven, zooals zij waren, door elkaar vermengd, zoodat men de aarde niet kon onderscheiden vanwege het water en beiden werden in beweging gehouden door het pneumatische woord (λόγος) dat binnen in hen rond wentelde. (§ 5) ²⁾

Na deze schildering van de ordening der wereld onder leiding van den Logos, die van god uitging naar de ongeordende stof, zooals de Poimandres hem dit had getoond, krijgt de profeet de openbaring over het wezen van god Poimandres zelf, wat ook een van de dingen was, die de profeet verlangde te weten. (zie § 3)

Poimandres zelf heeft de leiding bij de volgorde van de openbaringen; hij vraagt: „Weet ge wat dit gezicht beteekent?” Hij

¹⁾ Of „van vuur”, volgens Reitzenstein, die hiermee een tekstverandering aanbrengt tegen alle handschriften in.

²⁾ Het εἰς ἀκοήν, waarmee deze paragraaf sluit, heb ik onvertaald gelaten, omdat onzeker blijft, waarop een vertaling als: „zoodat men het hooren kan” of „hoorbaar”, zooals die het meest gangbaar is, terugslaat; kan men water en aarde hooren of hoort men den Logos?

verklaart het gezicht aldus: „Dat licht ben ik de Nous, uw god, „die ben vòòr de waterachtige natuur, die uit de duisternis is „verschenen. Het lichtend woord, dat voortkwam uit den Nous, „is zoon van god.”

Nauw is het verband tusschen ons en dezen god door zijn zoon, den Logos. Want door dezen zoon van god zien en hooren wij gods openbaringen; in ons is de Logos, die ons zijn vader, den Nous laat kennen. Dat kennen van god door den Logos is ons leven, omdat die kennis de band legt tusschen ons en den Logos en door den Logos ons met god verbindt.

Zooals de band tusschen Nous en Logos het leven is, zoo is ook ons kennen van den Nous het leven, omdat die kennis gebeurt door den Logos, die zoon is van den Nous ¹⁾).

Het kennen van het licht is dus het leven; daarom dankt de profeet den Poimandres voor deze waardevolle openbaring en de Poimandres benadrukt deze waarheid nog eens, wanneer hij den profeet aanspoort: „Ken het licht en erken het.” (§ 6). Onder dezen woorden keek hij mij langen tijd aan, zoodat zijn aanblik mij deed beven, vervolgt dan de profeet.

Hierna openbaart Poimandres zich als het voorbeeld en oorbeeld van de geordende wereld.

De profeet had eerst het licht gezien en het woord en hij wist, dat het licht god was en het woord gods zoon, door den woorde-lijken uitleg van den Nous zelf: de profeet had ook de wereld gezien, zooals de zintuigen haar kunnen waarnemen: nu openbaart de Nous hem ook den oorsprong van de wereld in en uit God.

„Op een wenk van den Nous, zie ik in mijn geest”, zegt de profeet, „het licht als in ontelbare machten verdeeld: en ik zie een „onbepaalde wereld worden; het vuur wordt met groote macht „omklemd gehouden en het is gedwongen om stil te staan.”

Dat alles kon de profeet aanschouwen, doordat hij nu zag door middel van den Logos van Poimandres. (§ 7)

Nog vol van schrik was de profeet, toen de Poimandres hem

¹⁾ Vgl. Reitzenstein—Schäfer: *Studien zum antiken Synkretismus*, blz. 16.

weer openbaarde en uitlegde: „Gij hebt gezien in den Geest „(Νοῦς) het oorbeeld, het archetype, dat was vóór het einde- „looze begin.”

Toen hij dit eeuwige beeld van de natuur gezien had en daarmee in zijn geest vergeleek, wat hij eerst aanschouwde, toen de elementen van elkaar werden gescheiden door den Logos, kwam bij den profeet vanzelf de vraag op: Hoe die zintuigelijk waarneembare natuur nu tot stand was gekomen, op welke wijze de stoffelijke natuur was ontstaan uit het eeuwige oer-beeld. Daarom zijn vraag: „Vanwaar komen de elementen van de „natuur?”

Vlot en prompt antwoordt de Poimandres: „Uit den wil van „God, die den Logos nam en naar aanschouwing van den Logos „de schoone ordelijke wereld nabootste. Hij maakte de wereld „door zijn eigen elementen en zijn kinderen: de zielen. (§ 8)

Afgezien van de laatste woorden van dit antwoordt, is het duidelijk, dat de Poimandres of liever zijn wil de wereld, die wij zien en bestreden, gemaakt heeft naar een beeld van deze wereld, den Logos, dien hij heeft aanschouwd en bekeken en waarnaar hij de wereld en haar schoone orde heeft gevormd. Uit een wereld, die hij in zich droeg, maakte hij een wereld buiten zich.

Terwijl de Logos slechts tot taak had de goddelijke ordenaar te zijn van de elementen, zien we dat zijn werk wordt afge-maakt en voltooid door een ander tussenwezen, den Nous Demiourgos.

De Nous, de god, die in zich de volheid droeg van man en vrouw, de god, die in wezen leven was en licht, bracht uit zich voort een anderen Nous, een scheppenden Nous, naast den Logos om diens werk te voleinden. Hij was de god van vuur en pneuma en hij maakte de zeven bestuurders, de planeten, die in cirkel-banen om de zichtbare wereld wentelen en haar rondom om-sloten houden. Hun bestuur en heerschappij wordt Noodlot genoemd (εἰμαρμένη). (§ 9)

Nu verdwijnt verder de Logos uit het scheppingswerk en het ordeningswerk van den kosmos. Hij springt aanstonds op uit de lagere elementen naar boven, naar de zuivere schepping van

de natuur en daar vereenigt hij zich met den Nous Demiourgos: want ze waren van éénzelfde natuur.

Zoo bleven de lagere elementen van de natuur zonder Logos, zoodat ze alleen stof waren. (§ 10)

In innige vereeniging regeeren dan Logos en Nous Demiourgos de natuur, doordat ze samen den cirkelgang in beweging zetten van de planeten. Zij laten de planeten zwieren van het oneindige begin naar het onbeperkte einde en het begin en einde van de baan zijn één. De kringloop van de planeten brengt dan volgens het bestel van den Nous de levende wezens voort, die verstoken zijn van verstand.

Deze dieren werden ten leven gewekt uit de elementen beneden de vuursfeer, en daarom moesten ze de rede wel missen, omdat de Logos zijn woning had genomen in de vuursfeer, de sfeer van den Nous Demiourgos. De lucht bracht de vogels voort en het water de visschen; — want ook water en aarde waren volgens gods wil gescheiden van elkaar — en de aarde bracht op haar beurt viervoeters voort en reptielen, wilde en tamme dieren. (§ 11)

Dit is in het kort een overzicht van de eerste paragrafen van den Poimandres, waarin het worden van de wereld en haar ordening in visioenen aan den profeet getoond wordt. Het is een voorspel voor het tweede deel, waarin het zwaartepunt ligt van den Poimandres. Daarin openbaart de Nous het worden en den opgang van den mensch in zeer konkrete trekken.

De Poimandres toonde in zijn eerste deel al zeer duidelijk, dat er een scherpe scheiding is tusschen god en schepsel, de godheid staat tegenover de natuur als tegenover een vreemde, want de oorsprong van de natuur is ook een raadsel voor den Nous.

Toch zal de ordenende geest door zijn verstand orde brengen binnen de stof: dat toont ons de Poimandres in de openbaringen over den Logos en den Nous Demiourgos.

Maar veel nauwer zal de band worden tusschen god en natuur, als de mensch verschijnt: dan zal iets van god afdalen in de stof en uit god en stof zal heel het menschengeslacht opgroeien en voortkomen en het leven van de menschen zal zijn de terugkeer van het goddelijke in hen uit de stof naar god.

Want waar de Logos scheiding bracht in de elementen, zonder van zich aan de natuur iets af te staan en na zijn taak volbracht te hebben opsteeg naar de zuivere sfeer van het vuur, en waar de Demiourgos Nous de planeten cirkelen laat en door hun cirkelgang het leven brengt op de wereld, zonder uit zichzelf iets mee te deelen aan de natuur, daar zien we den mensch, die uit god komt, zich geven aan de natuur en zich met haar volkomen vereenigen: en samen brengen zij voort een wezen van tweeslachtigen aard, omdat van god iets in dat wezen overvloeide langs zijn vader en toch dat wezen ook volop kind is van zijn moeder, de natuur.

Deze anthropogonie zal verder kommentaarsgewijze uitgelegd worden in de volgende bladzijden.

2. In dezen kommentaar volgen we Reitzenstein's tekstrecensie van 1926 uit zijn *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*. ¹⁾

§ 12. 'Ο δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοῦς, ὦν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν Ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον· οὗ ἡράσθη ὡς ἰδίου τέκνου· περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἡράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς <ῶ> παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα.

§ 12. *De alvader, de Nous, die leven en licht is, baarde een mensch, aan hem gelijk, dien hij liefhad als een eigen kind, want hij was zeer schoon, en hij was het beeld van den vader; in werkelijkheid evenwel beminde god zijn eigen gestalte; aan hem gaf hij over al wat hij gemaakt had.*

Met deze mooie beschrijving opent het verhaal over de wording van den mensch.

De mensch staat heelemaal in de blijde en heldere sfeer van de goddelijke wezens, die uit de lichtbron voortkomen, die het

¹⁾ Anhang I. blz. 154—161. Wij verkozen deze uitgave boven die van Scott, omdat het oordeel over Scott's uitgave zeer ongunstig is. Zie Reitzenstein—Schaeder: *Studien zum antiken Synkretismus*, blz. 154, Lagrange: R.B. XXXIV. 1925, blz. 435, Pfister: *Die Religion der Griechen und Römer*, blz. 249.

wezen vormde van den Nous, en de donkere en bange wereld van de stof is geheel vreemd aan den mensch, zooals hij uit god, den Nous, voortkwam.

De Alvader, de Nous wordt hier genoemd: „leven en licht,” ζωή καὶ φῶς, zooals dat reeds eerder gebeurde in § 9, waar beschreven werd de voortkomst van den Nous Demiourgos.

Toen de Poimandres aan den profeet de voorkomst van den Logos liet zien in § 5, zag hij alleen hoe de Logos voortkwam uit de kosmische gedaante, die de Nous had aangenomen: „Uit het „licht ging in de natuur binnen een heilig woord”; maar in § 6 werd daarna de uitleg gegeven door Poimandres zelf van de verhouding tusschen Nous en Logos en daar werd gesproken over den term „leven”. Toen werd namelijk verklaard, dat de Nous het licht was en dat zijn zoon de Logos was; dat beider vereeniging het leven is, zoo zelfs, dat ons deel hebben aan den Logos tevens ons leven was in God. Dat dus de Nous leven en licht genoemd wordt, is uit den tekst van den Poimandres zelf te verklaren; deze term vindt zijn grond in den tekst van de openbaringen zelf.

Lagrange ¹⁾ wil deze typeering van den Nous als leven en licht verwerpen als een interpolatie en hij is er toe geneigd er een interpolatie in te zien van Christen hand, al drukt hij zich zeer voorzichtig uit. Hij plaatst deze namen van den Nous dan ook tusschen haakjes in zijn vertaling van den Poimandres.

Toch lijkt het mij niet voldoende deze woorden te schrappen om eenige gelijkenis met het Sint Joannes evangelie, die ze vertoon, terwijl daarentegen de handschriften deze termen in den tekst overal aangeven.

Want al is het waar, dat Sint Jan in zijn evangelie deze terminologie gebruikt, zij het dan ook in een geheel anderen zin, daarmee is niet uitgesloten, dat buiten het Sint Joannes evangelie deze termen ook kunnen voorkomen.

Zij kunnen aan het Sint Joannes evangelie ontleend zijn en dan in gelijken zin, maar mogelijk ook in geheel anderen zin,

¹⁾ R.B. XXXV, 1926, blz. 251—252.

en beteekenis; misschien vindt men deze termen elders ook wel geheel onafhankelijk van Sint Jan. Het is maar voor eens en voor goed, dat dit opgemerkt wordt: want deze kommentaar zal zich strikt houden aan den tekst, zooals de handschriften ons dien betuigen; hier wordt geen tekstkritiek uitgeoefend, maar alleen de tekst geïnterpreteerd zooals hij voor ons ligt. In dit geval van „leven en licht” lijkt mij deze interpretatie zelfs niet heel moeilijk, daar de kontekst van den Poimandres de verklaring van deze termen zelf geeft.

De Alvader dus is leven en licht; licht is zijn wezen en als licht heeft hij zich geopenbaard; leven is hij door zijn vereeniging met den Logos.

Uit dezen levenden god is voortgekomen de Nous Demiourgos en een tweede maal baarde hij den Anthropos, een mensch. Dit kind was aan den vader gelijk (ἴσος), hij was daarom wonder-schoon, want hij droeg het beeld van zijn vader.

De moeilijkheden om het ἴσος uit den tekst te begrijpen worden wel veel verzwakt, wanneer we het trachten te lezen in den zin, dien de auteur er zelf aan heeft gegeven, zooals blijkt uit den kontekst.

Het lag hier niet op het terrein van den Poimandres om scherpzinnig een term uit te denken, die de verhouding tusschen vader en zoon juist weergaf, zooals dat het geval was bij de trinitarische disputen.

Maar de auteur geeft zelf aan, hoever die gelijkheid tusschen vader en zoon reikt.

Want de mensch was aan god gelijk, omdat hij zoo schoon was en hij was zoo schoon, omdat hij God's beeld meedroeg in zijn trekken. Dit zijn de redenen, die ons de auteur zelf aangeeft, waarom hij het kind „gelijk aan den vader” kon noemen.

Bovendien blijkt ook uit de bedoeling, die het geheele tweede deel van den Poimandres heeft, hoe we die gelijkheid met den Nous hebben te verstaan.

De opzet van § 12 — § 32 in het algemeen is om te verklaren, hoe in de menschen god en de stof zich tot elkaar verhouden: hoe ze bij elkaar gevoegd zijn en hoe ze weer zullen worden gescheiden.

De mensch draagt iets van god in zich: dat moet hij wel ontvangen hebben van een wezen, dat aan god gelijk was.

De Anthropos, dien de Nous voortbracht, moet daarom gelijk zijn aan den Nous: want deze Anthropos moest juist verklaren, waarom in den stoffelijken, sterfelijken mensch de goddelijkheid geborgen ligt.

De mensch, dien God, de Nous voortbracht, is dus in zooverre aan zijn vader gelijk, dat hij ons menschen kan doen toekomen een deel van het goddelijke, waardoor de mensch onsterfelijk is.

De Anthropos moest dus gelijk zijn aan God, maar deze gelijkheid moet men niet al te logisch bezien, zoodat men tenslotte zou besluiten, dat ofwel de Poimandres polytheïst is, ofwel een zuiver geloof heeft in de Drievuldigheid; men kan deze gelijkheid beter begrijpen, als men ze bezie uit religieus standpunt.

De godvruchtige mensch, die de auteur van den Poimandres moet geweest zijn, wist zich onsterfelijk en daardoor was hij zich bewust, dat hij een eeuwig leven zou deelen met de godheid. Wie is er anders eeuwig dan god? Daarom voelde hij zich één met god en werd het stoffelijk lijf, dat hij meedroeg, hem een last en een teeken, dat zijn bestemming anders was geweest in den beginne.

Er moet een mensch geweest zijn, die een zuiver kind van god was, die dat onsterfelijke leven had gekregen van god buiten de bederfelijkheid van het lichaam.

Die mensch, die onsterfelijk geboren was uit god, was zijn voorvader. Het was de mensch, die zoo dicht bij god stond, dat de religieuze mensch hem als gelijk moest zien aan god, want hij was schoon zonder schaduw van de stof. Zoo zag de Poimandres den Mensch en zoo moest hij hem noemen „gelijk aan den Nous”.

De gelijkheid tusschen Nous en Anthropos strekt zich dus zoover uit, dat deze Anthropos in staat moet zijn ons allen iets van god mee te deelen en daardoor bezat dus deze Anthropos een zeer groote en innige gelijkenis met god en bovendien werd bij hem deze gelijkenis niet verduisterd en vervaagd door de stof, die bij de andere menschen het beeld van god omkleedt.

Waar alle handschriften getuigen voor ἴσος, vindt dit mischien op deze wijze de meest redelijke verklaring.

De wijziging, die Scott voorstelt, namelijk ἴσον in ὁμοιον veranderen, of die van Lagrange, namelijk in plaats van αὐτῷ (= Nous) lezen αὐτῷ (= Nous Demiourgos) vinden geen steun in de handschriftelijke overlevering en verdienen daarom niet zooveel aandacht; vooral wanneer we bij Scott lezen, dat de auteur niet kàn gezegd hebben ἴσον; dat is een zwak standpunt, omdat het in tekstkritiek niet meer steunt op den tekst zelf.

De Nous had den mensch lief als een eigen kind en omdat zijn kind de schoone trekken droeg van hem zelf werd de vader door zijn eigen schoonheid bekoord en beminde hij in werkelijkheid zichzelf in den mensch. De liefde van den vader voor zijn zoon staat gelijk met een liefde voor zich zelf.

Ook hierin zien we een sterke bevestiging voor den tekst, zooals de handschriften die geven, dat namelijk de zoon gelijk zou zijn aan den Nous, zijn vader.

Deze Mensch is dus niet alleen een schepsel van god, dat naar een idee in god is geschapen, maar de Anthropos van den Poimandres is een deel van god, aan god gelijk en daarom ook zal hij in god kunnen opgaan, of zooals de auteur het zelf noemt: θεωθῆναι (§ 26).

Waar in Platonische kringen gesproken werd over een bewondering, die god had voor zijn zoon, den kosmos, daar is die schoonheid van den kosmos een afstraling van de ideeën-wereld, die geordend staat onder het hoogste idee van het goede, waarin velen god zien; maar die god heeft daar geen bewondering voor zijn eigen gestalte, wanneer hij den kosmos ziet. In den Poimandres gaf de Nous zijn eigen gestalte aan den Mensch en hij liet hem dragen zijn eigen schoonheid, zoodat waarlijk god zich zelf in hem kon bewonderen en liefhebben.

Reitzenstein ¹⁾ en in navolging van hem ook J. Kroll ²⁾ merken op, dat het wel eigenaardig is, dat bij den Anthropos vermeld wordt, dat de Nous hem liefhad als zijn eigen kind. Waarom dat juist op den Anthropos wordt toegepast, terwijl daarvòòr de Nous ook den Logos voortbracht en den Nous Demiour-

¹⁾ *Poimandres*, blz. 48, n. 1.

²⁾ *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, blz. 63.

gos, is wel eenigszins vreemd; en dit te meer, daar elders deze naam van den Anthropos, namelijk: „eigen kind van den Nous”, voorkomt als een gewone typeering van een tweeden god in het algemeen.

't Is typisch, dat hier op één van de drie tusschenwezens in den Poimandres en wel op het laatste, wordt toegepast, wat elders in 't algemeen past op een tweeden god, of wat logisch het best past bij een eersten zoon.

Toch laat de tekst van den Poimandres wel toe, dit eenigszins te verhelderen.

Want dat bij den Logos en den Nous Demiourgos geen sprake is van een $\lambda\delta\omicron\varsigma \tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$, is begrijpelijk, wanneer naast hen staat een derde tusschenwezen, dat zeer anthropomorphisch gedacht is en voorgesteld wordt. Logos en Nous Demiourgos behouden altijd iets abstraks en wanneer ze elders kind van god genoemd worden, is dat te begrijpen, omdat zelfs de kosmos kind van god genoemd wordt; maar dat hiër dezen naam alleen wordt toegekend aan den Anthropos, is evenzeer te begrijpen om zijn mythologische en daardoor gepersonifieerde gestalte, die uiteraard vraagt om een vader – en – zoon – verhouding.

Juist het contrast tusschen den Logos en den Nous Demiourgos eenerzijds als meer abstrakte figuren en de konkrete, levende gestalte van den Anthropos anderzijds hebben den auteur hier ertoe gebracht, om de logische orde eenigszins te veronachtzamen en zoo is het te verklaren, dat de auteur bij een derden zoon spreekt over een liefde tot dat kind als zijn eigen kind, alsof geen Logos en Nous Demiourgos door den Nous waren voortgebracht.

Opmerkenswaardig is ook, dat hier de Nous voor 't eerst den naam krijgt $\delta \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \pi\alpha\tau\eta\rho$, de Alvader. Waarschijnlijk zal de persoonlijke trek in de verhouding tusschen Nous en Anthropos den auteur ertoe hebben bewogen om naast zijn namen: Νοῦς, ζῶη καὶ φῶς en $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ nu ook aan god toe te kennen den naam $\pi\alpha\tau\eta\rho$.

De liefde van den vader tot den Mensch is een genegenheid, die zich uit in de overgave van alles, wat de vader gemaakt had, aan zijn zoon.

Wanneer de Poimandres zegt, dat de Nous aan den mensch

alles gaf, wat hij gemaakt had, moet dit natuurlijk verstaan worden als: de Nous gaf hem alles over, wat hij gemaakt had door middel van zijn Logos en zijn Nous Demiourgos, zooals verder nog zal blijken.

§ 13. καὶ κατανόησας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πατρὶ ἡβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ὑπὸ τοῦ πατρός. γενόμενος <δὲ> ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ, ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἡράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως. καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἡβουλήθη ἀναρρῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός καταπονῆσαι.

§ 13. *En nadat hij nu in den vader aanschouwd had de schepping van den Demiourgos, wilde hij zelf ook scheppend werken en door den vader werd het hem toegestaan. Toen hij in de sfeer van den Demiourgos kwam, in het bezit van alle macht, beschouwde hij de scheppingen van zijn broer: deze (de planeten) hadden hem lief, elk gaf (hem) mee van wat hem in zijn rang eigen was. En terwijl hij hun wezen grondig begreep en van hun natuur tot zich nam, wilde hij den rondgang der cirkels doorbreken en door zware inspanning de macht overwinnen van hem, die woont bovenop het vuur.*

De verschillende auteurs, die den Poimandres analyseerden, zijn overtuigd van de moeilijkheden, die deze paragraaf den kommentator maakt; en toch lijkt deze moeilijkheid niet allereerst gezocht te moeten worden in den tekst zelf; de groote moeilijkheid schuilt hierin, dat we in deze paragraaf tevergeefs iets zoeken, wat er eigenlijk volgens de verwachting had moeten staan, of waardoor het althans veel vergemakkelijkt zou zijn om deze paragraaf vlot te lezen.

Ter verduidelijking moet hier verwezen worden naar het eerste deel van den Poimandres.

Wanneer de Logos de elementen scheidt en ordent, dan bevlekt hij zich zelf niet met de stof; rein en heilig was de Logos uit god voortgekomen, even zuiver is hij ook, na zijn taak volbracht te hebben, opgestegen boven de stoffelijke wereld, boven de sfeer van het vuur, die de hoogste der sferen was.

De Demiourgos Nous had uit het vuur de planeten gevormd en uit hun kringloop alle leven laten voortkomen in de lucht, in het water en op de aarde; maar ook bij hem was niets van zijn eigen leven verloren geraakt in de stof en aan hem was geen bederf van de stof vastgekleefd.

Beiden, Logos en Nous Demiourgos, waren de zuivere zonen van den Nous.

De Anthropos nu ziet in zijn vader de schepping van den Demiourgos; hij zag daar die schepping, zooals ze volbracht was volgens de opdracht van den Nous zelf en hij zag ze in het beeld, waarnaar ook de Demiourgos zelf geschouwd had.

De Anthropos zag dus een zuivere schepping. De stof was geordend en vruchtbaar geworden, maar de godheid bleef afzijdig van de stof. Dit was de opvatting van het eerste deel van den Poimandres.

Hierin nu treedt een verandering op door het leven en werken van den Mensch, en deze verandering verloopt in twee fazen.

Eerst zien we den Anthropos bedorven worden in zich zelf, doordat hij van buiten tot zich neemt, wat hem niet zou verrijken; want hij aanvaardt de geschenken van de planeten, die stof waren en dus van lagere aard dan hij zelf.

Daarna zien we den Anthropos zich zelf weggeven aan de stof, waar hij zich eveneens mee verlaagde. Er is een dubbele liefde, waaraan de mensch ten gronde gaat, maar er is ook verband tusschen beiden. Want de liefde, die de planeten hadden voor den mensch, heeft den mensch gegeven de hartstochten en het karakter van de stof en daardoor is de mensch getrokken naar de natuur, zoodat hij in het innigste verkeer zich met haar vereenigde.

De Anthropos vond een schepping, die bijna voltooid was; er was orde in de elementen en in ieder element bloeide het leven: het vuur had zijn planeten, de onsterfelijke ζῶα en uit de lucht waren vogels, uit het water visschen en uit de aarde viervoeters en reptielen voortgekomen.

Toen de Mensch in zijn vader, den Nous, deze schepping zag, had hij het verlangen om ook deel te hebben aan dat

heerlijke werk, dat god, de Nous, zijn zonen had opgedragen.

Dit was een volkomen gerechtvaardigd verlangen, want de Nous bewilligde de wenschen van den Mensch.

Dan treedt de Mensch in de sfeer van den Demiourgos Nous en hij was voorzien van alle macht om te scheppen en van nabij zag hij nu de scheppingen van zijn broer, den Demiourgos.

Deze scheppingen, de planeten, hebben groote liefde voor den Mensch en geven hem van hun aard en natuur; en de Mensch aanvaardt de gaven van de planeten in het volle bewustzijn van den aard der gevers: hij wist hun aard, dat zij stof waren, en hierdoor in waarde en heiligheid ver beneden den Mensch.

Dit geeft de tekst en wij konkludeeren, met recht, dat dit zeker een afkeurenswaardige daad geweest is, al wordt het in den tekst ook nergens gezegd. We zijn te meer tot dit besluit gerechtigd, omdat we later lezen, dat de ziel bij haar opgang naar god aan iedere sfeer terug zal geven, wat ze er aan ontleende en dan blijkt dat die opgang een zuiveringsweg is, waar telkens bij de volgende sfeer een der hartstochten wordt afgelegd (§ 24—§ 26).

Als de Mensch in vol bewustzijn van den aard der planeten deze hartstochten als geschenk heeft tot zich genomen, is deze daad zeker afkeurenswaardig.

Expressis verbis wordt hier niet uitgedrukt, waarom de planeten den Anthropos overhalen tot deze daad.

Lag hier voor den mensch een bekoring of een beproeving, door God uitgedacht, die de mensch moest ontwijken? Voor ons, die het paradijsverhaal kennen, is dit een vermoeden, dat gemakkelijk oprijst. Maar waar de tekst zwijgt, is het beter hier niet al te veel aandacht aan te besteden.

Steunend op den tekst, kunnen we wel dit zeggen, dat de Anthropos, die in zijn vader de schepping van den Nous Demiourgos had gezien als een zuivere schepping, dat deze Anthropos, toen hij aan zijn vader vroeg om scheppend werkzaam te mogen zijn, vroeg, wat hij aanschouwde.

Hij verzocht een werk te mogen verrichten, zooals de Nous Demiourgos er een verricht had, die de stof beheerschte, zonder

zich er mee te bevleken. Daartoe kreeg hij dan ook alle macht.

Wanneer we daarna zien, dat de mensch, wetend wat de aard van de planeten was, toch tot zich neemt een deelgenootschap aan hun natuur, dan is het duidelijk voor een religieus mensch, dat daardoor een edel kind van god verloren liep.

En de religieuze lezer van den Poimandres ziet dit kind nog verder verloren loopen, omdat hij de kwade neigingen in zijn natuur had opgenomen.

Waar dit kind zijn eigen adeldom vergeten was door geschenken aan te nemen van stoffelijke schepsels, daar verwondert het niet, dat dit kind zich nog verder zal vergooien aan de stof.

De verklaring van deze paragraaf zal nog winnen aan redelijkheid door de volgende, waar de huwelijksverhouding tusschen mensch en stof wordt besproken. Tot deze daad was de Anthropos gedisponeerd door de planeten, die hem de stoffelijke lusten instortten, waar hij van nature van bevrijd was.

Want waar het vanzelfsprekend is, dat het scheppingswerk van den mensch zich zou hebben bepaald tot het voortbrengen van het menschengeslacht, — want er bleef niets meer te maken over na het werk van Logos en Nous Demiourgos —, daar is het zeer waarschijnlijk, dat hij die menschen uit zich zelf had moeten voortbrengen; omdat uitdrukkelijk vermeld wordt in § 15, dat de Anthropos evenals zijn vader, de Nous, de volheid van man en vrouw in zich ronddroeg, is het voor de hand liggend, dat de Anthropos op dezelfde wijze het menschengeslacht had moeten voortbrengen, als hij zelf door den Nous was voortgebracht; dat wil dus zeggen: uit zich zelf alleen.

Terwijl dus de Nous Demiourgos en de Logos ordenaars waren van de stof, die scheppend werkten in en met de stof, had de mensch moeten zijn in gods plannen een bevolker van de stof op een zeer eenige wijze. Uit zich alleen had de Anthropos wezens moeten voortbrengen hem gelijk en die wezens zouden door hun gelijkheid met hem, gods gelijkenis door de wereld van de stof hebben verspreid. Dit verklaart de groote liefde en voorkeur van den Nous voor den Anthropos, omdat dit kind hem in de menschen had moeten laten leven.

Deze roeping heeft de Anthropos niet verstaan, zooals gedeeltelijk hier, maar voornamelijk in § 14 zal blijken.

Niettegenstaande de scherpzinnige hypothese van Reitzenstein ¹⁾, die hier in het herhaalde *κατανοήσας* en *κατενόησε* een vermenging ziet van twee verscheiden opvattingen en niettegenstaande de geweldige tekstwijzigingen, die Scott aanbrengt, meen ik dat er volop grond is voor deze herhaling, omdat het gaat over een volkomen verschillend zien van de schepping van den Demiourgos.

De eerste maal geldt het een zien in den vader, wat de aanleiding werd tot een volkomen gerechtvaardigd verlangen van den Anthropos om ook te scheppen; den tweeden maal zag hij die schepping in haar zelf en hij kende haar stoffelijken aard en het werd de aanleiding tot het eerste bederf van den Anthropos, die aan de planeten zijn passies ontleende.

Volkomen te begrijpen is ook, wanneer hierop volgt, dat de mensch aan den kringloop van de planeten wilde ontkomen en dat hij de macht wilde breken van den Nous Demiourgos; want de mensch was door zijn kontakt met de planeten in haar sfeer opgenomen en omdat de Demiourgos de heerscher der planeten was, had hij ook macht over den mensch, omdat de mensch aan de planeten een deel van zijn wezen ontleende.

§ 14. Καὶ ὁ τοῦ [τῶν θνητῶν] κόσμου καὶ τῶν ἀλόγων ζώων ἔχων πᾶσαν ἐξουσίαν διὰ τῆς ἁρμονίας παρέκυψεν ἀναρρήξας τὸ κράτος, καὶ ἔδειξε τῇ κατωφερῇ φύσει τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν. ἡ δὲ ἰδοῦσα ἀκόρεστον κάλλος <αὐτόν τε> πᾶσαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ ἔχοντα τῶν διοικητῶν τὴν τε μορφήν τοῦ θεοῦ, ἐμειδίασεν ἔρωτι, ὥς ἅτε τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου τὸ εἶδος ἐν τῷ ὕδατι ἰδοῦσα καὶ τὸ σκίασμα ἐπὶ τῆς γῆς. ὁ δὲ ἰδὼν τὴν ὁμοίαν αὐτῷ μορφήν ἐν αὐτῇ οὖσαν ἐν τῷ ὕδατι, ἐφίλησε καὶ ἡβουλήθη αὐτοῦ οἰκεῖν. ἅμα δὲ τῇ βουλῇ ἐγένετο ἐνέργεια καὶ ᾤκησε τὴν ἄλογον μορφήν. ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη δλη, καὶ ἐμίγησαν ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν.

¹⁾ *Poimandres*, blz. 48—49.

§ 14. *En hij, die alle macht heeft over de wereld der stervelingen en der onredelijke levende wezens, bukte voorover door de harmonie (der sferen) heen nadat hij verbroken had de heerschappij (van den Demiourgos) en hij toonde aan de natuur omlaag de schoone gestalte van god. Bij het zien van een schoonheid, waarvan zij niet verzadigd kon worden, glimlachte zij van liefde, omdat zij zag, dat hij in zich hield alle kracht van de planeten en ook het schoone uiterlijk van god; want zij zag het beeld van het allerschoonste uiterlijk van den Anthropos in het water en de schaduw op de aarde. Als hij nu de op hem gelijkende schoone gestalte in haar ziet in het water, ontulamde hij in liefde en hij wilde op diezelfde plaats wonen; tegelijk met den wil werd de daad geboren en hij nam zijn intrek in de van rede verstoken gestalte (van de natuur). De natuur nam den beminde tot zich en omarmde hem geheel en zij vereenigden zich, want zij hadden elkaar lief.*

Het is hier de geschikte plaats om de verschillende beteekenissen, waarin het woord „macht” gebruikt wordt in deze en de voorgaande paragrafen, te bespreken, om ze scherper van elkaar te onderscheiden en naast elkaar te plaatsen.

Allereerst heeft de Nous zich zelf bekend gemaakt (§ 2) als ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς: de geest, die eigenmachtig is.

Deze αὐθεντία komt hem alleen toe; wanneer de Nous nu zijn macht gaat meedeelen dan schenkt hij aan den Mensch een macht, die ἐξουσία genoemd wordt en wel een macht over alles (§ 13). De Mensch was hierdoor voorzien van een macht, die zich zoo wijd mogelijk uitstreckte, ook over de scheppingen van den Demiourgos.

Daarnaast wordt nog gesproken over een macht of heerschappij (κράτος) van hem, die boven het vuur zetelt, van den Demiourgos dus. De Anthropos moet deze macht overwinnen, omdat hij zich eenigszins onder de macht-sfeer heeft begeven van den Demiourgos, doordat hij deelgenoot werd aan de natuur van de planeten, die beheerscht worden door den Demiourgos.

De eigen macht van den Nous Demiourgos wordt dus κράτος genoemd: maar door middel van de planeten werden aan de macht-sfeer van den Demiourgos krachten ontleend, die aan den

Mensch werden geschonken: deze krachten worden ἐνέργεια genoemd, hier in § 14 en ook later § 25 bij den opgang der ziel door de sferen.

Deze vier termen: αὐθεντία, ἐξουσία, κράτος en ἐνέργεια zijn scherp van elkaar onderscheiden en worden dan ook in strenge regelmaat volgens dit onderscheid gebruikt in den Poimandres.

Bij een oppervlakkige lezing of bij een vertaling, die niet zoo rijkelijk Nederlandsche synoniemen voor hetzelfde begrip „macht”, tot haar beschikking heeft, gaat misschien dit scherpe onderscheid tusschen deze termen verloren, vooral hier op het einde van § 13 en het begin van § 14, waar al deze termen elkaar ontmoeten. Hier kan alleen een omschrijving helpen.

Samenvallend kunnen we in 't kort aldus opzetten: De Mensch had van den Nous, zijn vader, (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς) alle macht (ἐξουσία) ontvangen; en met deze volmacht betrad hij de sfeer van den Demiourgos Nous, die in deze sfeer zijn heerschappij uitoefende (κράτος). In deze sfeer heeft de Mensch, die voor zijn taak door zijn vader met volmachten was toegerust, nog bovendien tot zich genomen de krachten (ἐνέργεια) van de planeten, die door den Nous Demiourgos als bestuurders over de sferen waren aangesteld ¹⁾.

Daardoor dreigde de Mensch, niettegenstaande zijn volmachten van den Nous (ἐξουσία) onder de heerschappij (κράτος) van den Demiourgos te komen; daaraan wilde hij ontkomen, die heerschappij (κράτος) wilde hij breken. Dank zij de volmachten (ἐξουσία) over alles, die de Nous hem had gegeven, gelukt het den Mensch door de sferenharmonie heen te breken en de heerschappij van den Demiourgos te overwinnen.

Dit laatste „Demiourgos” staat niet in den tekst; maar Reit-

¹⁾ De volgende vertalingen zijn dus te maken:

αὐθεντία = eigenmachtig zijn.

ἐξουσία = volmacht

κράτος = heerschappij

ἐνέργεια = kracht.

zenstein laat er in zijn tekstuitgave spatie voor open en oppert de veronderstelling, dat hier is weggefallen een genitief die aan geeft, wiens macht gebroken wordt: en hij wijst ook op den *Nous Demiourgos* ¹⁾. Deze veronderstelling is volkomen gegrond, daar op het einde van § 13 de *κράτος* wordt toegekend aan hem, die boven het vuur zetelt: d.i. den *Demiourgos* en hier sluit begin § 14 logisch bij aan.

De mensch heeft een macht ontvangen, die de macht van den *Demiourgos* breekt; deze macht zal hem bijblijven, hoe diep hij ook in de stof verzinkt en deze macht zal hem eens weer losmaken van de stof.

De Mensch toont aan de natuur, waaronder hier verstaan moet worden het water en de aarde, zijn schoone gestalte, die hem op god deed gelijken.

Toen de Mensch door de sferen heenbrak, eindigde hij bij de sfeer van de maan, vanwaaruit hij een zicht had op het ondermaansche. Wondervol bekoorlijk moet zijn schoonheid geweest zijn, een schoonheid, waaraan men zich niet kon verzadigen.

Want hij droeg in zich de schoone gestalte van god en deze was volkomen in hem, zoodat het een vreugde voor zijn vader was geweest; maar daarbij had hij deel gekregen aan het edelste uit de natuur: aan het lichte en krachtige vuur, waarvan de planeten gemaakt waren.

Voor den Mensch zelf beteekenden de krachten aan de planeten ontleend geen veredeling, omdat de schoonheid van god hem voldoende had moeten zijn: het edelste van de natuur was voor hem niet meer dan een schandelijke hartstocht; maar voor de natuur waren deze krachten van de planeten evengoed reden tot glimlachen als gods schoonheid, zooals de *Poimandres* uitdrukkelijk vermeldt. Want ook het zuivere vuur en de krachten der planeten waren van een schoonheid, die water en aarde niet kenden.

De natuur glimlachte, omdat zij de edele trekken van gods schoonheid in zich mocht weerspiegelen in haar water,

¹⁾ *Poimandres*, blz. 49.

omdat zij een rijke schaduw over haar land mocht laten vallen.

Maar ook de Mensch, die zijn schoone gestalte zag in het water, wilde zijn intrek nemen in de natuur: en hij nam zijn intrek in haar, omdat aanstonds de wil de kracht ontving het plan te volbrengen: en toen woonde de Mensch binnen de van rede ver-stoken natuur.

De natuur nam met open armen den beminde op en omhelsde hem in liefde, zoodat hij geheel door haar omvangen werd; en zij vereenigden zich met elkaar, want zij waren vol liefde.

Opmerkenswaard is zeker ook, dat de natuur glimlacht van liefde, welke liefde ἔρως genoemd wordt, terwijl daartegenover voor de liefde van den mensch φιλεῖν gebruikt wordt, zoolang, totdat hij zich vereenigd heeft met de natuur; want dan „hebben beiden elkaar lief” en dit geeft de Poimandres weer als ἐρώμενοι γὰρ ἦσαν.

Eros is de liefde, meent daarom Scott, die van de aarde is, de liefde van de donkere natuur.

Het is mogelijk, dat hier eenige beteekenis aan moet worden toegekend, omdat het werkwoord φιλεῖν hier alleen voorkomt in den Poimandres. Maar voorzichtigheid is alleszins geboden, daar de liefde van den Nous voor Anthropos, die toch zeker een zuivere liefde geweest is, uitgedrukt wordt met ἡγάσθη ¹⁾, dat in beteekenis een liefde aanduidt, zooals ook Eros aanduidt ²⁾.

Voor ons is hiermede een mooi sprookje beëindigd; althans zoo zou het kunnen schijnen.

Maar wanneer we bedenken, dat de profeet hier zijn diepe religieuze leven openbaart, dan ligt hier voor ons een verklaring van den mensch in zijn wondere natuur, zooals de godsdienstige mensch dit dacht, die het licht der ware openbaring moest mis-sen. Dan mogen we niet zonder dankbaarheid langs den Poi-mandres gaan, die aan velen een zeer edele gedachte en een zeer warm gemoed heeft gegeven, wanneer zij dachten aan den mensch.

¹⁾ Vgl. § 12.

²⁾ Scott is geheel konsekvent in zijn gedachtengang, als hij dan ook dit ἡγάσθη vervangt door ἡγάσθη. (*Hermetica*, II, blz. 37).

De profeet heeft gevoeld en doorleefd, dat de mensch een tweetheid is, zooals § 15 het zeer pregnant zal uitdrukken.

De profeet wist zich door zijn lichaam een kind van moeder aarde, een kind van de stoffelijke natuur. De natuur had hem al haar goed gegeven, maar gaf hem tevens haar kwaad, want het lichaam van den mensch was de bron van kwalen en driften.

Maar even zeker was de mensch zich bewust, dat hij bestemd was voor de eeuwigheid en onsterfelijkheid. Er was in den profeet een mensch, die zich verzette tegen de stof, een mensch, die het lichaam als een last beschouwde. Deze mensch keert zich af van dat wat vergaat, omdat hij de zekerheid bezit, dat hij eeuwig blijven zal.

Deze beide menschen, die in den profeet leefden en die hij rond zich waarnam in elk van zijn medemenschen, heeft hij scherp onderscheiden en dit onderscheid teekende hij ons af in den ontwikkelingsgang, dien hij de Anthropos liet doormaken.

Dat dit het doel was van deze mythe, van deze symbolische, beschrijving blijkt duidelijk uit het vervolg van den Poimandres, en vooral uit § 15.

§ 15. καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων τὰ θνητοῦ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος, ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατὴρ, καὶ ἄυπνος ἀπὸ ἀύπνου . . . κρατεῖται.

§ 15. *En daarom is onder al de levende wezens op aarde de mensch tweevoudig (van aard). Sterfelijk vanwege het lichaam, onsterfelijk door den wezenlijken (οὐσιώδη) mensch. Want ofschoon hij onsterfelijk is en macht heeft over alles, ondergaat hij toch het lot van een sterveling, in ondergeschiktheid aan het noodlot. Ofschoon hij stond boven de harmonie (der sferen), werd hij de slaaf van deze harmonie, en al is hij tweegeslachtelijk uit een tweegeslachtelijken vader en vrij van slaaf uit iemand, die door de slaaf niet bevangen kan worden, toch wordt hij beheerscht (door den Demiourgos).*

Het slot van de openbaring over den Anthropos vormt de uitspraak, dat ieder mensch in zich de sporen draagt van het

gedrag van zijn oorspronkelijken vader en deze uitspraak leidt de openbaringen in van Poimandres over het leven van iederen mensch.

Want iedere mensch is van een dubbele natuur. Twee volkomen tegenovergestelde elementen zijn in hem samengekomen en daarom is de mensch sterfelijk en onsterfelijk tegelijk, machtig en slaaf.

Dit alles vindt zijn grond hierin, dat de Anthropos die onsterfelijk was, als zijn vader, de Nous, en voorzien van alle macht door zijn volkomen eigenmachtigen vader, zich heeft begeven naar de natuur en deze natuur volkomen tot zich heeft genomen.

Waar de natuur bederfelijk is, nam de Anthropos den dood tot zich en het lot van een sterveling; en waar de natuur beheerscht wordt door de planeten, wier kringloop het noodlot genoemd wordt, daar wordt de mensch dus ook de slaaf der planeten en van haar harmonie (§ 9).

Terwijl de Anthropos met zijn macht over alles had kunnen heerschen, is hij nu onderworpen aan het onwrikbare noodlot.

Aan de scherpe contrasten van sterfelijkheid en onsterfelijkheid, macht en slavernij wordt ten slotte nog toegevoegd, dat de mensch, die zòd gelijk was aan zijn vader, den Nous, dat hij ook in zich droeg de volheid van beide geslachten, en dat hij door geen slaap beslopen werd, dat deze mensch beheerscht wordt, onder heerschappij staat.

Omdat hier het werkwoord κρατεῖται gebruikt wordt, lijkt het mij in vergelijking met de verschillende termen, die voor macht gebruikt worden, niet onwaarschijnlijk, dat hier moet gedacht worden aan een heerschappij van den Nous Demiourgos.

Dit vindt nog bevestiging in het voorgaande, waar de mensch indirekt ook onder de macht van den Nous Demiourgos stond, omdat hij onder de harmonie der sferen geraakte, die bestuurd werden door de planeten, de scheppingen van den Demiourgos.

Waar de heele stoffelijke orde staat onder de macht der sferen en dus van den Nous Demiourgos, daar is het niet vreemd, dat ook verklaard wordt, dat de mensch onder zijn macht komt, zoo gauw deze mensch zich vermengt met de stof.

Reitzenstein en Scott veronderstellen hier een lakune in den tekst en trachten deze ook aan te vullen.

In *Poimandres* (1904) wil Reitzenstein den tekst aanvullen met ὑπὸ τῆς ὕλης.¹⁾ In 1926 stelt hij in *Studien zum antiken Synkretismus* een andere wijziging voor: en wel in verband met zijn meer Iranische instelling, namelijk ὑπὸ ὕπνου; want hij vermeldt daarna: „Erst für Gayōmard wird der Schlaf geschaffen”²⁾.

Scott meent in parallellisme met de twee karaktertrekken van den Anthropos, die worden opgenoemd, ook twee factoren te moeten aangeven, die hem daarna beheerschen.

De term, die tegenover het tweegeslachtelijke staat, moet volgens hem ἔρωσ geweest zijn; daarentegen is hij minder zeker over den tegenhanger van ἄϋπνος, want hij weifelt tusschen λήθη en μέθη.³⁾

Deze aanvullingen van den tekst hebben iets willekeurigs; ze vinden ook in de handschriften geen steun. Een verklaring, als boven gegeven, wint daardoor aan waarschijnlijkheid.

Het was de bedoeling van den auteur van den *Poimandres*, om den neergang van den Anthropos zoo scherp mogelijk weer te geven. Hij ontleedt daarom alle karaktertrekken van den Anthropos en verklaart daarna, dat in scherp contrast met zijn edele en machtige hoedanigheden deze mensch de slaaf is van een ander, van de sferenharmonie, die door den Nous Demiourgos werd beheerscht.

Bij dezen uitleg, die zich vasthoudt aan den tekst en in casu aan het werkwoord κρατεῖται, is dus een aanvullig van den tekst overbodig, omdat in dat werkwoord zelf vervat ligt, onder wiens heerschappij de mensch gekomen is.

De karaktertrekken van den Anthropos, die hier opgesomd worden, werden te voren niet vermeld, maar we mochten ze toch veronderstellen, omdat het karaktertrekken zijn van den Nous, waarvan de Anthropos het treffende evenbeeld was.

¹⁾ *Poimandres*, blz. 332.

²⁾ *Studien zum antiken Synkretismus*, blz. 157.

³⁾ *Hermetica*, II, blz. 46.

Boven ¹⁾ is er reeds op gewezen, dat de mensch om zijn tweegeslachtelijkheid waarschijnlijk zijn macht had moeten uitoefenen op een wijze, die de Nous zelf ook gevolgd had, toen hij den Anthropos had voortgebracht. Uit de volheid van zich zelf bracht de Nous zijn zonen voort en daar de Mensch dezelfde macht ontvangen had, is het waarschijnlijk, dat hij ook uit zich zelf alleen een nageslacht had moeten voortbrengen.

De vereeniging met de natuur had de Anthropos niet noodig gehad: want hij droeg in zich alle macht om voort te brengen.

Terwijl dus de Anthropos macht had ontvangen van den Nous, heeft hij buiten de macht van den Nous om zijn scheppend werk verricht.

Deze daad van den Anthropos wordt door verschillende auteurs gezien, als een zonde of een misdaad. Scott spreekt over een dwaling of een zonde ²⁾ en ook Zielinski wordt door Lagrange ³⁾ genoemd voor deze meening ⁴⁾.

Hiertegen verzet zich Lagrange, door zoo kort mogelijk op te merken, dat er geen sprake kan zijn van zonde.

Zooals we boven hebben gezien ⁵⁾, is de daad van den Anthropos, waardoor hij de natuur van de planeten tot zich nam, zeker een afkeurenswaardige daad geweest, al zegt de auteur van den Poimandres dit niet met even zooveel woorden.

Toch blijkt uit het feit, dat de mensch moet afleggen, wat hij gewonnen had uit zijn verkeer met de planeten en uit de opsomming van de verschillende elementen, die de mensch aan de planeten ontleend had (§ 25), dat ook in de meening van den auteur van den Poimandres deze daad geen daad geweest is, die lag in de lijn van de plannen van den Nous.

Deze gedachte dringt zich nog sterker op, als expressis verbis vermeld wordt door den Poimandres, dat de Anthropos de natuur der planeten kende en dat hij dus wist, wat hij tot zich trok.

¹⁾ ad § 13, blz. 44.

²⁾ „error or sin” (*Hermetica*, II, blz. 41).

³⁾ R.B. XXXV, 1926, blz. 244, n. 2.

⁴⁾ Vgl. Zielinski, A.R.W. VIII, 1905, blz. 323.

⁵⁾ ad. § 13, blz. 43.

Dat het zondige karakter van deze daad zou voortvloeien uit het overtreden van een speciaal gebod van den Nous, die den Anthropos heeft willen beproeven, is vroeger reeds ¹⁾ als onwaarschijnlijk en onbewijsbaar afgewezen.

Maar de daad van den Anthropos is naar haar aard een neergang, die bewust wordt aanvaard en waarop de sanktie valt, dat de gevolgen van deze daad moeten ongedaan gemaakt worden.

Zoo gezien heeft het toch allen schijn, dat deze daad met recht zondig kan genoemd worden. Wel wordt in den Poimandres deze daad nergens als zondig betiteld; maar daar staat tegenover dat in het vervolg van de openbaringen haast geen aandacht besteed wordt aan deze daad. De heele strekking van het geschrift is geen andere dan dat de profeet zijn medemenschen wil opwekken om aan de gevolgen van deze daad te ontkomen. Daar legt hij den vollen nadruk op.

Mogen we hier niet als parallel verschijnsel, — dus zonder eenig verband tusschen beiden — wijzen op de zonde van Adam?

Wordt deze in onze theologie ook niet veel meer gezien, zooover zij de oorzaak is van de erfzonde van het heele menschengeslacht, dan in zooverre zij een persoonlijke schuld was van den eersten mensch?

Wij mogen volkomen terecht konkludeeren, dat de daad van den Anthropos een afdwaling is geweest, die wij zonde zouden noemen; want wetend wat hij deed, week hij af van wat de Nous hem had toegestaan.

In dit verband is het ook wel waard om vermeld te worden, dat bij deze daad van den mensch ontbreekt, wat uitdrukkelijk staat aangegeven bij de scheppingsdaden van Logos en Nous Demiourgos: dat n.l. deze daden gebeurden volgens het bestel van den Nous: καὶ ὡς ἡθέλησεν ὁ Νοῦς.

Boven is vermeld, dat de Poimandres niet spreekt van zonde naar aanleiding van de daad van den Anthropos, waar wij dezen term zeker zouden hebben gebruikt. Moet misschien van dit zwijgen in den Poimandres de verklaring gezocht worden in de

¹⁾ ad § 13, blz. 43.

niet streng doorgevoerde dualistische mentaliteit van den auteur?

Het kan niet ontkend worden, dat de Poimandres vooral in zijn opvatting over den mensch eenigszins pantheïstisch kan verstaan worden. De geboorte uit den Nous plaatst den mensch in de sfeer van het goddelijke. Later zal nog duidelijker blijken, dat de mensch zeer nauw met god verbonden is, wanneer de mensch terugkeert binnen het wezen van den Nous.

De auteur van den Poimandres heeft het strenge dualisme van het Christendom niet gekend, althans niet overgenomen. In deze lichtelijk pantheïstische mentaliteit moet men de begrippen over zonde en schuld minder scherp geprononceerd verwachten, want de geheele schuldvraag wordt een schuldige onwetendheid. De mensch is zich zijn goddelijke wezen niet meer bewust; het is dan ook deze onwetendheid, die geldt als de groote zonde van het menschengeslacht.

In deze veronderstelling mag men dus spreken over een schuldige of zondige daad van den Anthropos, als men maar bedenkt, dat het speciale karakter van die zonde bestond in het bewust vergeten van zijn eigen aard.

Deze opvatting over de daad van den Anthropos zal een sterke bevestiging krijgen door het kommentaar op de volgende paragrafen, waar de schuldvraag der nakomelingen van den Anthropos besproken wordt.

Behalve deze schuldvraag zouden er nog vele vragen te stellen zijn over den Anthropos. Maar de Poimandres bewaart een volstrekt stilzwijgen. Scott heeft zich verschillende van deze kwesties voorgesteld, die onopgelost bleven ¹⁾.

De reden voor deze stilzwijgendheid over den Anthropos kan geen andere zijn dan deze: De auteur van den Poimandres wilde allereerst de menschen, waarmee hij leefde, wakker schudden en bekend maken met hun waren aard. Daarvoor gebruikte hij de Anthropos-mythe als een hulpmiddel. Daarom heeft hij zich slechts zoolang met deze mythe bezig gehouden, als noodig was om tot de menschen rondom hem te komen.

¹⁾ Scott, *Hermetica*, II, blz. 44.

De Anthropos moest volkomen achteruit treden voor de verschillende menschelijke individuen. Vandaar dat het verdwijnen van den Anthropos zoo plotseling is en zoo volkomen.

Om volledig te zijn, moet nog opgemerkt worden, dat het bewustzijn van de daad wel uitdrukkelijk vermeld wordt in § 13, maar niet in § 14.

§ 16. Καὶ μετὰ ταῦτα <ἐγὼ Δίδαζόν με πάντα>, νοῦς ὁ ἐμός. καὶ αὐτὸς γὰρ ἐρῶ τοῦ λόγου. — ὁ δὲ Ποιμάνδρης εἶπε· Τοῦτό ἐστι τὸ κεκρυμμένον μυστήριον μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας. ἡ γὰρ φύσις ἐπιμιγεῖσα τῷ Ἀνθρώπῳ ἤνεγκέ τι θαῦμα θαυμασιώτατον. ἔχοντος γὰρ αὐτοῦ τῆς ἁρμονίας τῶν ἑπτὰ τὴν φύσιν, οὗς ἔφην σοι ἐκ πυρὸς καὶ πνεύματος, οὐκ ἀνέμενεν ἡ φύσις ἀλλ' εὐθύς ἀπεκύησεν ἑπτὰ ἀνθρώπους, πρὸς τὰς φύσεις τῶν ἑπτὰ διοικητόρων, ἀρρενοθήλας καὶ μεταρσίους. — Καὶ <τί> μετὰ ταῦτα, ὦ Ποιμάνδρη; εἰς μεγάλην γὰρ νῦν ἐπιθυμίαν ἦλθον καὶ ποθῶ ἀκοῦσαι. μὴ ἔκτρεχε. — καὶ ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν· Ἀλλὰ σιώπα· οὐπω γάρ σοι ἀνήπλωσα τὸν πρῶτον λόγον. — Ἴδου σιωπῶ, ἔφην ἐγώ. —

§ 16. *En daarna zei ik: Leer mij alles, mijn geest; want ik verlang werkelijk naar het onderricht. De Poimandres zeide: Dit is het verborgen geheim tot op dezen dag. De natuur, die zich met den Mensch vereenigd had, bracht een allerverbazingwekkendst wonder voort. Want omdat hij (de mensch) in zich had opgenomen de natuur van de harmonie der zeven (planeten), die, zooals ik U zeide, uit vuur en pneuma bestaan, baarde de natuur zonder uitstel zeven menschen volgens de naturen van de zeven bestuurders (de planeten), dubbel-geslachtelijk en rijzig. En wat daarna, Poimandres? want nu is in mij een groote begeerte ontstaan en ik verlang te hooren. Dwaal niet af. En de Poimandres zeide: „Zwijg toch, want ik heb U mijn eerste rede nog niet heelemaal laten hooren”. „Ik zwijg al” zei ik.*

Na de uitspraak van den Poimandres over den toestand, waarin elken mensch leeft, waarmee hij het verhaal over den Anthropos besloot (§ 15), volgt een vraag van den profeet om nu alles te mogen weten over den mensch; en hij zet kracht bij aan zijn vraag, door eraan toe te voegen, dat zijn verlangen groot was om dit te vernemen.

Men had ook nu terecht kunnen verwachten, dat de Poimandres openbaringen zou gegeven hebben over het menschenleven: hoe zij uit den zoo droeven toestand weer hadden kunnen opstijgen tot geheel gezuiverde menschen, die leefden buiten het bederf van de stof om.

Toch zien we den Poimandres het geduld van den profeet op den proef stellen, doordat hij een openbaring inlascht over zeven menschen, die geboren worden uit de natuur, na haar vereeniging met den Anthropos.

Dit wordt door den Poimandres zelf het groote geheim genoemd, dat tot nu toe verborgen was.

De Nous duldt dan ook niet, dat hij onderbroken wordt door den ongeduldigen profeet, die een openbaring over het menschenleven verwachtte; en hij legt den profeet het zwijgen op, totdat hij zijn openbaring over de zeven eerste menschen heeft beëindigd.

De vraag is dus gewettigd, waarin dat groote geheim bestond, dat de Poimandres hier zoo plechtig aankondigt?

Vooraf zij opgemerkt, dat het geheim niet alleen wordt meegedeeld in § 16, maar dat ook de heele § 17 behoort tot den inhoud van dat geheim.

Want op het einde van § 16 onderbreekt de profeet de openbaring van het geheim, wat afgeleid kan worden uit de berisping van Poimandres aan den profeet, omdat hij zijn rede nog niet beëindigd had; en we mogen wel aannemen, dat de openbaring van het geheim eindigt bij het slot van § 17, omdat aan het begin van § 18 de Poimandres zegt, dat daarna de openbaring volgt van wat de profeet verlangde te weten. Dit is duidelijk een reflexie op de onderbreking aan het einde van § 16; ook het woordgebruik wijst daarop. Het $\pi\omicron\theta\epsilon\iota\varsigma$ van § 18 is duidelijk een teruggrijpen op het $\pi\omicron\theta\tilde{\omega}$ van § 16.

Deze afbakening van den omvang der openbaring over het geheim kan helpen bij de bepaling, waarin dat geheim bestond.

De inhoud van § 16 en § 17, waarin het geheim wordt meegedeeld, kan als volgt worden weergegeven: De natuur werd zwanger van de vereeniging met den Anthropos en zij baarde. Zij bracht zeven menschen voort naar het getal der zeven pla-

neten en de aard der menschen was overeenkomend met den aard der planeten; want de Anthropos had aan haar aard ontleend en tot zich genomen.

In deze zeven menschen waren al de trekken van vader zoo-
wel als van moeder volkomen terug te vinden.

Van moederszijde ontvingen zij het lichaam en alle elementen hadden samengewerkt om het te vormen. Het water en de aarde waren het mannelijk en het vrouwelijk principie geweest; het vuur bracht de rijpheid en uit de lucht kwam de stoffelijke geest, het πνεῦμα.

Van vaderszijde erfden de zeven allereerst den aard der zeven planeten en daarnaast gingen de wezens-elementen van den Anthropos in hen over: zijn licht werd hun νοῦς, (geest) zijn leven werd hun ψυχή, (ziel).

Dit in zijn geheel is het geheim, dat de Poimandres openbaarde en terecht vraagt hij daar alle aandacht voor op.

Want hier openbaart hij, dat in iederen mensch terug te vinden moet zijn de volledige aard van de natuur en van den Anthropos; en wie dit weet, kan de wegen gaan zoeken om den echten mensch te bevrijden van de stof. De mensch is geen aarde-ding alleen: hij is van goddelijken oorsprong en iets van het goddelijke leeft ook nog in hem, omdat van deze zeven menschen alle bewoners van de aarde zullen voortkomen.

Dat de profeet bij den aanhef van § 16 spreekt over een verborgen geheim en over een buitengewoon wonderlijk verschijnsel kan toegeschreven worden aan zijn verlangen, om opzien te baren met deze waarheid; het geheime karakter van deze waarheid was in werkelijkheid wellicht zoo geheim niet, want zooveel auteurs over den Poimandres weten de parallellen van deze mythe als het ware op te stapelen. Maar het geheim, dat de waarheid sierde in de gedachte van de volgelingen van den profeet, maakte zijn waarheid waardevoller.

Misschien ook mag men het geheim, waarover de Poimandres hier spreekt, zoo verstaan, dat het geheim, dat hij openbaarde, niet zoozeer een nieuwe, onbekende waarheid was, alswel een waarheid, die uit de gedachte der menschen was verdwenen.

Bij een auteur als de profeet van den Poimandres, die stichtend wil werken, is deze veronderstelling niet onredelijk. De Poimandres wordt toch algemeen aanvaard als een werkje uit de „Erbauungs-literatur.”

Het is zelfs wel mogelijk, dat de auteur van den Poimandres gemeend heeft, hier een openbaring te doen van een geheim, en dat dus niet alleen propagandistische en pieuze beweegredenen hem hiertoe hebben aangezet. Want waar de auteurs van tegenwoordig over den Poimandres vele parallellen aandragen, daar hoeven deze aan den auteur van den Poimandres zelf nog niet bekend geweest te zijn in hun veelheid en hij kan, ofwel uit zich zelf, ofwel in afhankelijkheid van een ander deze leer hebben opgebouwd, die in zijn milieu nog volkomen onbekend was.

De veronderstelling, dat de schrijver van den Poimandres uit zich zelf tot deze mythe van de zeven menschen gekomen is, kan niet dadelijk worden afgewezen. Daar de profeet zeer sterk de invloed van de zeven planeten op den Anthropos heeft geürgeerd (§ 13, § 14) en deze invloed ook in § 16 expressis verbis wordt genoemd, voordat hij de voortkomst der zeven menschen meedeelt, daarom kan hij tot de konklusie gekomen zijn, dat het zevental van de planeten ook in de kinderen van de natuur moest weerspiegeld worden; en dit argument geldt te sterker, naar mate de schrijver van den Poimandres juist een volkomen gelijkheid van aard wil ongeeren tusschen Anthropos en de natuur eenerzijds en hun kinderen anderzijds.

Dat het geheim zou bestaan hebben alléén in het zevental als zoodanig, lijkt mij volkomen onaanvaardbaar, allereerst omdat de tekst, waarin het geheim meegedeeld wordt (§ 16 en § 17) veel meer bevat, dan dat zevental alleen en aan dit zevental betrekkelijk weinig aandacht besteedt; maar vervolgens vooral, omdat in het vervolg van den Poimandres dit zevental nergens meer eenig spoor heeft nagelaten.

Wel vinden we in het vervolg, (§ 25) dat *de aard* der zeven planeten weer ter sprake komt; en deze planeten zijn dus meer van belang om hun aard, dan wel om hun aantal.

Scott schenkt te weinig aandacht aan het verband tusschen

§ 16 en § 17, doordat hij ze los van elkaar becommentariëerde en hij besteedt daarom ook tevéél aandacht aan het zevental als zoodanig, van menschen, zoowel als van planeten. In dat zevental meent hij het nieuwe geheim te moeten zien van den Poimandres.

In aansluiting hierbij komt hij tot de konklusie, dat in ieder van de zeven menschen de aard van één der planeten aanwezig is en dat er ook vervolgens zeven klassen van menschen ontstaan, die van elkaar onderscheiden zijn, omdat ieder gekenmerkt wordt door het karakter van een andere planeet ¹⁾).

Maar deze meening wordt weersproken door den Poimandrestekst zelf; want als een vanzelfsprekende waarheid wordt voorondersteld in § 25, dat iedere mensch deel heeft aan den aard van alle zeven planeten, omdat iedere mensch bij zijn opgang naar god aan alle sferen moet afstaan, wat hij er aan ontleende door middel van den Anthropos en de zeven eerste menschen: van zeven klassen van menschen vinden we geen spoor in het vervolg van den Poimandres ²⁾).

§ 17. Ἐγένετο οὖν, ὡς ἔφην, τῶν ἑπτὰ τούτων ἡ γένεσις τοιῶδε τρόπῳ. θηλυκὴ γῆ ἦν καὶ ὕδωρ ὀχευτικόν, ἐκ πυρὸς δὲ τὸ πέπειρον, ἐκ δὲ αἰθέρος τὸ πνεῦμα ἔλαβε, καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα πρὸς τὸ εἶδος τοῦ Ἀνθρώπου. ὁ δὲ Ἀνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν, ἐκ μὲν ζωῆς ψυχὴν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν. καὶ ἔμεινεν οὕτω πάντα τὰ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου μέχρι περιόδου τέλους <καὶ> ἀρχῶν γενέσεων.

§ 17. *De geboorte van deze zeven voltrok zich nu, zooals ik zeide, op de volgende manier. Vrouwelijk (princiep) was de aarde en het water mannelijk: uit het vuur kwam de rijpheid en uit lucht de levensadem, en de natuur bracht de lichamen voort naar het beeld van den Mensch. De Mensch uit leven en licht (ontstaan en bestaande) werd tot ziel en geest: uit leven ziel, uit licht geest; en zoo bleef*

¹⁾ Scott, *Hermetica*, II, blz. 46—48.

²⁾ Vgl. in verband hiermee ook de vertaling van § 16 bij Lagrange (R.B. XXXV, 1926, blz. 245): „la nature n'attendit pas, mais mit au monde aussitôt sept hommes, en qui se trouvaient les natures des sept administrateurs”.

alles in de zintuigelijk waarneembare wereld tot het einde van een tijdvak en het allereerste begin (van de geboorten).

Zooals boven reeds bewezen is, behoort deze § 17 ook tot het groote geheim, dat de Poimandres openbaart en deze paragraaf bevat een beschrijving van den aard der zeven menschen.

Het belangrijkste feit, dat hier ter sprake komt, is wel, dat alle elementen in de natuur en heel het wezen van den Anthropos hebben samengewerkt om den mensch te vormen.

De elementen, die door den Logos in de ongeordende stof van elkaar waren gescheiden, zoowel als de sferen van den Nous Demiourgos en het wezen van den Anthropos, dat gelijk was aan het wezen van den Nous, vormen te zamen de zeven menschen, die het eerst zijn voortgebracht.

De mensch verdient daarom ten volle den naam van mikrokosmos.

De natuur, die water en aarde was, bracht uit zich de lichamen voort naar het beeld van den Anthropos, dat zij aanschouwde en waarnaar de liefde haar had getrokken. Water en aarde in haar waren de vormende elementen voor het lichaam van den mensch. Op de wijze van man en vrouw brengen water en aarde het lichaam voort; de aarde ondergaat de vormende werking van het krachtige, altoos woelige water, om uit haar ongevormdheid de schoone gestalte te laten voortkomen naar het beeld van den Anthropos; dit beeld was ook in weerspiegeling gevallen op het water en in schaduw over de aarde gegaan, vòòrdat natuur en Anthropos zich vereenigden.

De twee fijnere elementen in de stof, het vuur en de lucht, maken het lichaam verder af; het vuur brengt er de rijpheid in en daardoor de warmte van het lichaam: uit de lucht daalt de levensadem neer, het πνεῦμα, dat onderscheiden is van ziel en geest. Want ziel en geest ontleenden de zeven menschen aan het wezen van den Anthropos; het wezen van Anthropos was leven en licht, zooals dit ook het wezen was van den Nous. Het leven werd in de menschen tot ziel en het licht tot geest.

Poimandres onderscheidt dus hier van elkaar het lichaam

(τὸ σῶμα) en de levens-adem, (τὸ πνεῦμα), de geest (ὁ νοῦς) en de ziel (ἡ ψυχή).

De beide eerste zijn de stoffelijke elementen in iederen mensch: want hoe licht en fijn vuur en lucht ook mogen zijn, ze waren ontstegen aan de natuur, aan de stof; en zij brachten in den mensch dan ook een stoffelijk element: de rijpheid en den voelbaren levens-adem.

Daarnaast zijn in de zeven menschen aanwezig ziel en geest, die zij ontleenden aan den Anthropos en door hem aan den Nous.

De natuur van de zeven menschen wordt dus zeer volledig beschreven: het waren rechttopgaande of rijzige wezens, die nog tweege-slachtelijk waren, in wie het karakter was van de zeven planeten; voor zoover het hun lichaam betrof, ontleenden zij hun wezen aan de natuur, en hun onstoffelijk deel gewerd hen van hun vader, den Anthropos.

Niet onmiddellijk heeft de natuur de verschillen tusschen de geslachten gekend; zooals het wezen van den Nous in zich droeg van de volheid van man en vrouw, zoo was het ook bij mensch en dier.

Zoo bleef het een tijd lang, tot op gods bevel de geslachten werden gescheiden (zie § 18).

Water en aarde, die zich als mannelijk en vrouwelijk element verhouden binnen de natuur, waren reeds gescheiden (§ 11) en zij brachten dan ook als man en vrouw het lichaam der zeven menschen voort.

§ 18. "Ἀκουε λοιπόν, ὃν ποθεῖς λόγον ἀκοῦσαι. τῆς περιόδου πεπληρωμένης ἐλύθη ὁ πάντων σύνδεσμος ἐκ Βουλῆς θεοῦ. πάντα γὰρ τὰ ζῶα ἀρρενοθήλεα ὄντα διελύετο ἅμα τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἐγένετο τὰ μὲν ἀρρενικὰ ἐν μέρει τὰ δὲ θηλυκὰ ὁμοίως. ὁ δὲ θεὸς εὐθύς εἶπεν ἀγίῳ λόγῳ· „αὐξάνεσθε ἐν αὐξήσει καὶ πληθύνεσθε ἐν πλήθει πάντα τὰ κτίσματα καὶ δημιουργήματα, καὶ ἀναγνωρίσατ' ὅτι ἐννοῦς ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα καὶ πάντα τὰ ὄντα”.

§ 18. *Luister verder naar de rede, waarnaar gij verlangt. Toen het tijdvak (waarover gesproken werd in § 17) vervuld was, werd de band van allen losgemaakt volgens Gods wil. Want al de levende*

wezens, die nog tweegeslachtelijk waren, werden tegelijk met den mensch gescheiden, en er ontstonden voor een deel mannelijke en eveneens vrouwelijke wezens. God zeide aanstonds met een heilig woord: „Vermeerderd U in aangroei en wast aan in menigte alle maakfels en schepselen en laat hij, waarin de nous gevonden wordt, (de mensch) herkennen, dat hij onsterfelijk is en dat de schuld van den dood de liefde is en (hij moge herkennen) alle dingen”.

Aansluitend bij het slot van § 17: „en zoo bleef alles in de stoffelijke wereld tot het einde van een tijdvak”, begint § 18 „toen nu dit tijdvak vervuld was”; en de tekst geeft zelf het onderscheid tusschen deze twee tijdvakken aan, doordat ze vermeldt, dat alles eerst tweegeslachtelijk was geweest, en pas later door god was gescheiden in mannen en vrouwen afzonderlijk. Maar hoe we ons verder deze tijden of tijdvakken te denken hebben, daarover licht de Poimandres ons niet in.

Men heeft daarom ter verheldering gezocht naar allerlei parallellen en op verschillende tijdsverdeelingen gewezen, waarmee de Poimandres verwant kan zijn of waaraan hij ontleend kan hebben.

Sommige wijzen naar de H. Schrift, waar in het boek Genesis door den zondvloed een afscheiding te weeg gebracht wordt, waardoor het menschengeslacht als het ware een tweede maal schijnt te beginnen; er is ook wel eenig verschil aan te geven tusschen deze beide perioden vóór en na den zondvloed, vooral ook doordat God andere geboden geeft aan Noë (verlof van vleeschgebruik enz.) dan aan Adam.

Maar de typeerende karaktertrek, waardoor de twee perioden bij den Poimandres onderscheiden worden, nl.. het tweegeslachtelijk tijdvak en het tijdvak der twee geslachten, vindt in de Genesis volstrekt geen parallel. Waarschijnlijk heeft de aanwezigheid van het Godswoord, dat sterk aan Genesis verwant is, deze auteurs in die richting gewezen ¹⁾.

Scott wijst ter versterking van zijn opvatting naar de „gigantes”

¹⁾ Scott, *Hermetica*, II blz. 51—52.

(Genesis VI, 4), die leefden in het tijdvak, dat door den zondvloed werd afgesloten; van deze gigantes meent hij een spoor te zien in de zeven anthropoi bij Hermes' Poimandres. Maar hier is de gelijkenis toch wel uitermate gering: de gigantes missen het karakter van oer-ouders van het menschelijk geslacht ten eenen male.

Dit kan dan ook voor een perioden-verdeeling, die verwant is aan Genesis, weinig steun aanbrengen. Scott verwijst bovendien naar Hesiodus' tijdvakken. Reitzenstein meent er sporen van een Heraklitische en Platonische traditie in te zien ¹⁾, terwijl hij later in *Aus Iran und Griechenland* de Perzische perioden-verdeeling ter hulp roept ²⁾.

In 't algemeen valt op te merken, dat Genesis zelf geen formeel opgezette tijdsverdeeling maakt en dat zoowel in Genesis als elders ontbreekt het specifieke karakter van de twee tijdperken uit den Poimandres, die verdeeld worden naar het ongescheiden of gescheiden zijn der geslachten; er rest dus alleen aan overeenkomst een algemeen idee over een verdeeling van den tijd; dit is zoo algemeen, dat hier niet over hoeft gesproken te worden.

We mogen, waar de Poimandres zelf zeer vaag blijft, niet meer in den tekst leggen, dan waartoe de tekst aanleiding geeft: in casu is dat niet meer, dan een zeer grove verdeeling tusschen een tijdvak der twee geslachten en een tijdvak der twee geslachten.

De tweegeslachtelijkheid van de eerste periode was volkomen, zoowel bij menschen als bij dieren. Beiden worden nu gescheiden; op welke wijze dit geschiedde, wordt door den Nous niet geopenbaard. De openbaring is hier opvallend kort, en sluit alle mythologische inkleeding van het gebeurde uit, in tegenstelling met het verhaal van den oorsprong van Anthropos zelf. (§ 12 — § 15).

Wanneer de geslachten gescheiden zijn, gelast god volgens heilig bevel om zich voort te planten: dit gebod is vervat in

¹⁾ *Poimandres*, blz. 50.

²⁾ *Studien zum antiken Synkretismus*, blz. 17.

termen, die ten stelligste aan Genesis I, 28 en IX, 1 en 7 herinneren.

Hier in den Poimandres moet dit gebod wel verstaan worden als een gebod aan menschen en dieren, omdat uitgesproken vermeld staat „*alle* maaksels en schepselen”. Maar ook in Genesis I, 22 en VIII, 17 was dit woord al eerder gesproken tot visschen en vogels, of tot alle dieren, die uit de ark traden.

De Hebraïzeerende vorm, waarin dit gebod staat gedrukt, met zijn dubbel pleonasme, is een eigenaardigheid die we in Genesis zelf niet aantreffen en waarvan het een moeilijk op te lossen vraag is, hoe deze in den Poimandres is gekomen.

Terwijl deze trekken van Genesis en Poimandres sterk overeenkomen, besluit het godswoord van den Poimandres met een afzonderlijk woord tot den mensch, die den nous bezit, waarvan ons elke parallel in Genesis ontbreekt.

„Dat de mensch, die in zich den nous heeft, herkenne, dat hij „onsterfelijk is”, juist om zijn nous, waardoor hij deelt in het wezen van den onsterfelijken Anthropos; „dat hij erkenne, dat „de oorzaak van den dood de liefde is”; want feitelijk zal de mensch moeten sterven, omdat hij ook een lichaam draagt, en dat lichaam is hem geworden, doordat de Anthropos door de liefde zich heeft laten verleiden om met de natuur zich tot een eenheid te vereenigen. „Dat hij herkenne alle dingen”, want wanneer de mensch die den nous heeft, zich zelf zal herkennen, zal hij in zich de aard vinden van de stof, want alle stof heeft bijgedragen tot het vormen van zijn lichaam; maar de mensch, die zich kent, zal vooral weten, wat god is, omdat hij ook gods licht en leven in zich draagt, en ook in god zal hij alles kennen.

De mensch was met recht een mikrokosmos en hij zal dus alles kennen, als hij zich zelf doorgrond heeft.

Het ἐκ Βουλῆς θεοῦ, dat ook voorkwam in § 8, staat hier in een veel minder gepersonifieerden vorm als in § 8, zoodat we hier eenvoudig mogen vertalen „volgens gods wil of bestel”.

Ten slotte mag hier niet onopgemerkt blijven, dat de Nous hier zeer onpersoonlijk spreekt over „god sprak met een heilig bevel”, terwijl hij toch in § 6 heeft verklaard: „Dat licht ben ik, de

Nous, Uw god". Men had mogen verwachten, dat er op zijn minst gestaan had: „De Nous sprak", of misschien zelfs wel: „Ik, de Nous, sprak".

Men heeft dit onpersoonlijke karakter hier in § 18 willen verklaren, door er een slordigheid in te zien van den auteur, die klakkeloos uit Genesis ὁ Θεὸς overnam, zonder eraan te denken, dat bij hem ὁ Θεὸς de Nous was, en zonder deze wijziging aan te brengen ¹⁾).

Deze verklaring gaat alleen op, wanneer onomstootelijk vast staat, dat de Poimandres aan Genesis ontleende, wat om den gewijzigden vorm van het citaat moeilijk te overonderstellen is, daar deze gewijzigde vorm wijst in buiten-schriftuurlijke richting; misschien waren het Joodsche of Oostersche kommentatoren van Genesis. Of daar het ὁ Θεὸς aan ontleend is, weten we niet, zoolang ons de bron, waaraan de Poimandres ontleende, niet bekend is.

Reitzenstein meende in 1904 ²⁾ een oer-god te moeten aannemen vóór Nous, Logos en Nous Demiourgos; waartoe hij kwam juist op grond van het ὁ Θεὸς van § 18. Inmiddels heeft Reitzenstein dit standpunt verlaten, want in 1926 identificeert hij ὁ Θεὸς met den Nous, zooals blijkt uit *Aus Iran und Griechenland* ³⁾.

Waardoor Reitzenstein zijn meening wijzigde, wordt niet duidelijk, maar een nadere beschouwing van tekst (§ 18) en kontekst leert toch wel, dat in dezen onpersoonlijken vorm geen aanleiding moet gezien worden om gewichtige konklusies te trekken.

Allereerst kan het plechtige karakter, dat de auteur aan dit godswoord wilde geven, hem den onpersoonlijken vorm hebben doen kiezen. Deze veronderstelling wint aan waarschijnlijkheid, als we de profeet den Poimandres zien aanspreken met „o, Nous" (§ 24) „o, Poimandres" (§ 16), waardoor deze termen eenigszins minder plechtig waren; want de omgang tusschen Poimandres en den profeet is zeer vertrouwelijk, ⁴⁾ terwijl de term ὁ Θεὸς als aanspraak niet voorkomt.

¹⁾ Aldus Lagrange in R.B. XXXV, 1926, blz. 245, n. 4.

²⁾ *Poimandres*, blz. 50—51, n. 3.

³⁾ *Studien zum antiken Synkretismus*, blz. 21.

⁴⁾ Zie vooral de levende dialogen, bijv. § 16 en § 20.

Maar de meest ernstige reden om in ὁ θεός niet iets bijzonders te zien, moet wel gezocht worden in het feit, dat ook elders deze term in zijn enkelheid voorkomt, waar er toch geen twijfel aan kan zijn, of er wordt gedoeld op den Nous.

Wanneer bijvoorbeeld § 14 spreekt over τοῦ θεοῦ μορφήν is bedoeld de schoone gestalte van den Nous, want in § 12 wordt de liefde beschreven van den Nous voor den Anthropos, als een liefde van den Nous voor zijn eigen schoonheid, die hij Anthropos had gegeven. Ook het ἐκ Βουλῆς θεοῦ van § 8 en § 18 is een voorbeeld van dit gebruik van het onpersoonlijke θεός. Verder wordt ook in § 26 nog gesproken over τὸν θεὸν en τῷ θεῷ en aan het slot in de hymne van §§ 31—32.

De combinatie van Νοῦς en θεός, zooals die geopenbaard was in § 6, wordt slechts eenmaal teruggevonden in den Poimandres, namelijk aan het begin van § 9.

De term ὁ θεός is dus in den Poimandres een zeer gangbare term en alle verbazing hieromtrent is niet in overeenstemming met den tekst van den Poimandres zelf.

§ 19. Τοῦτο εἰπόντος ἡ πρόνοια διὰ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἁρμονίας τὰς μίξεις ἐποίησατο καὶ τὰς γενέσεις κατέστησε, καὶ ἐπληθύνθη κατὰ γένος τὰ πάντα. καὶ ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περιούσιον ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῷ σκότει πλανώμενος, αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου.

§ 19. *Op dit woord bewerkte de voorzienigheid door middel van het noodlot en de harmonie (der sferen) de paringen en voltrok zij de geboorten en alles nam volgens soort in aantal toe. En wie zich zelf herkent, gaat op naar het weldadige goed, maar wie het lichaam uit een liefdes-afdwaling (ontstaan) lief heeft, hij blijft in de duisternis ronddwalen, terwijl hij in zijn zinnen het doods-lot moet dragen ¹⁾.*

Toen deze woorden door God waren gesproken, kon de ontwikkeling van het leven beginnen; deze ontwikkeling van het

¹⁾ Bij deze vertaling is er rekening mee gehouden, dat Reitzenstein hier tegen de voornaamste handschriften in den tekst heeft gewijzigd, waarop verder gereflekteerd zal worden in den kommentaar.

leven gaat uit van de voorzienigheid, die hiertoe gebruik maakt van de harmonie der sferen en het noodlot.

Aan de voorzienigheid, die hier genoemd wordt, hebben we niet meer bijzondere aandacht te besteden dan aan de Βουλὴ Θεοῦ van § 8 en § 18. We mogen die voorzienigheid hier eveneens wel zien als de voorzienigheid van den Nous, en we hebben geen grond om hier aan een personifikatie van één van gods eigenschappen te denken, daar de voorzienigheid niet eens werkt door zich zelf, maar door middel van noodlot en harmonie der sferen.

Van deze sferen is alle leven afhankelijk op aarde. Want de kringloop der planeten bracht niet alleen het leven voort van visschen en vogels, reptielen en viervoeters, maar deze kringloop heeft ook de leiding bij de voortplanting van al dit leven. En ook de mensch is niet ontstaan zonder de medewerking van de planeten, die den Anthropos van haar natuur meedeelden; en Heimarmenè en de sferen hebben ook bij zijn voortplanting de leiding.

„Alles nam toe in aantal volgens zijn soort” is een reflex op het eerste deel van het heilige gebod van den Nous uit § 18, doordat als het ware de vervulling van het „Groeit aan en vermenigvuldigt U” wordt weergegeven; maar ten opzichte van het tweede deel van het gebod, gebeurt hetzelfde. Daar wordt beschreven wat hem wacht, die de ware zelfkennis zal bezitten. „Wie zich zelf kent, zal opgaan naar het goed, dat weldadig is;” „maar wie het lichaam liefheeft, blijft in het duister” buiten de sfeer van den Nous, die het licht is; „hij blijft in de stoffelijke wereld ronddwalen en moet het lot van een sterveling dragen.”

Het heilige gebod opvolgen brengt dus mee den opgang naar het licht, naar god, den Nous. Wie zijn ware zelf kent, kent god.

Het heilige gebod niet volbrengen, dus zich zelf niet kennen als onsterfelijk, brengt vanzelf mee, dat men dan het lichaam moet volgen, omdat men den nous, zijn diepste zijn, verwaarloost.

Hij, die het lichaam volgt, zal leven in het donker omdat hij den nous niet kent, die uit het licht ontstaan is; hij zal het lijden van een sterveling te dragen hebben, omdat het lichaam nu een-

maal sterven moet en voor de droeve ellende van dit vergaan zal hij geen troost vinden in een gedachte aan de onsterfelijkheid van zijn geest.

Reitzenstein en ook Scott verplaatsen, tegen het getuigenis van de meeste en beste handschriften in, het τὸ πρὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος daarachter en lezen den tekst dan aldus: „de mensch die het lichaam liefheeft om een liefdes-afdwaling etc.”. De tekst der handschriften zou men aldus moeten vertalen: „de mensch die het lichaam liefheeft, dat hem geworden is uit een liefdes-afdwaling (van den Anthropos)”.

In het eerste geval is er sprake van een persoonlijke liefdes-afdwaling als reden van zijn liefde voor het lichaam, in het tweede geval wordt dat niet expressis verbis gezegd.

Deze verschillende lezing van den tekst moge onbelangrijk lijken, ze heeft toch groote beteekenis voor het vervolg, wanneer zal worden besproken, waarin primair de schuld der menschen zal bestaan.

Is de ongehoorzaamheid van den mensch aan het gebod zich zelf te kennen primair de afdwaling van de menschen, die het goed niet zullen zien en is de liefde voor het lichaam een gevolg uit deze ongehoorzaamheid; of is de primaire schuld van de menschen een liefdes-afdwaling naar het lichaam, waardoor hun de kennis van hun diepere zijn verborgen blijft?

Waar de tekstwijziging van Reitzenstein en Scott eenigszins in de richting wijst, dat zij de eros het primaire kwaad noemen van de menschen, daar wijst de tekst van den Poimandres eerder in de tegenovergestelde richting: dat onwetendheid de reden is van de uitsluiting buiten de onsterfelijkheid. Deze laatste opvatting wordt gevolgd in dezen kommentaar.

De profeet, die de openbaringen van den Poimandres ontvangt, gaat met een boodschap van den Nous de wereld in om onwetenden wakker te maken; velen zullen onwetend blijven en hun afdwaling naar het lichaam is noodzakelijk: daar is een zòò noodzakelijke band tusschen beiden, dat de profeet tegenover degene, die zich zelf kennen en het goed bereiken, soms niet plaatst als tegenstelling: „degene die zich niet kennen en zullen sterven”;

maar „degene die het lichaam zullen liefhebben, en in duisternis blijven ronddwalen”.

Dat liefde niet de primaire afdwaling is van deze onwetenden en dus deze tekstwijziging niet noodzakelijk maakt, blijkt uit den Poimandres. Wanneer in het vervolg na § 19 gesproken wordt over hen die afdwaalden, dan spreekt men niet over de minnaars van het lichaam, maar steeds over „de onwetenden” (§ 20). In dezelfde paragraaf wordt de onwetendheid een zonde genoemd (ἁμαρτία).

Wanneer de profeet de menschen rond hem aanspreekt na de openbaringen van den Poimandres, dan is het steeds weer, dat hij vraagt om de onwetendheid te verlaten (§ 28) en ook de slothymne vermeldt uitdrukkelijk, dat god wil gekend worden en door de zijnen ook feitelijk gekend wordt (§ 31).

Ook het feit, dat de goeden steeds zijn degene die zich zelf kennen, maakt de veronderstelling waarschijnlijk, dat de slechten zijn zij, die onwetend zijn aangaande hun aard, die zij ontleenden door Anthropos aan den Nous van licht en leven. Het weten brengt het heil, de onwetendheid brengt den dood.

Dit heeft zeer belangrijke gevolgen. Allereerst bestaat er a priori tusschen de menschen geen onderscheid, dat hen zou scheiden in verschillende klassen. Alle menschen zijn gelijk van aard, omdat ze allen afstammen van den Anthropos en zijn aard dragen

Het heil bestaat in de zelfkennis, waardoor men zichzelf een kind weet van Anthropos en den Nous. Daartoe is ieder geroepen: alle menschen ontvingen het gebod zich zelf te kennen. Als in het weten van zijn aard en zijn oorsprong het heil gelegen is, dan stijgt hierdoor de openbaring over den aard der zeven menschen uit § 16 en § 17 geweldig in waarde en waardigheid en begrijpen we de emphase beter, waarmee de Poimandres erover spreekt, begrijpen we tevens, dat het zwaartepunt van het geheim gelegen is in § 17, waar over den nous en de psyche gesproken wordt, en niet in § 16, zooals ter plaatse bewezen is. Bestaat het heil in het weten, dan begrijpt men ten slotte, dat de profeet apostel wordt, omdat allen kunnen weten, wanneer hij zijn openbaringen meedeelt en allen kunnen het heil verkrijgen door zijn

openbaringen. Van het heil is niemand uitgesloten om zijn aard of zijn geboorte, maar alleen omdat hij onwetend is.

Zoo begrijpen we den tekst door zijn kontekst. Wie weet gaat op naar het goed: blijft niet in het duister; want het goed is de Nous, de god van licht. Wie weet, gaat op naar het goed: heeft geen sterven te vreezen; want het goed is de Nous, de god van leven.

Maar wie niet weet, dat hij nous is, moet wel leven als de mensch van het lichaam alleen. Hij kent den Nous niet van licht en leven en hij dwaalt daarom in het donker: het duister van de stof, waaruit het lichaam ontstond; hij leidt daarom het leven, dat op den dood voorbereidt.

§ 20. Τί τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν, ἔφην ἐγώ, οἱ ἀγνοοῦντες, ἵνα στερηθῶσι τῆς ἀθανασίας; — Ἐοικας, ὦ οὗτος, τῷ μὴ πεφροντικέναι ὦν ἡκουσας. οὐκ ἔφην σοι νοεῖν; — Νοῶ καὶ μιμνήσκομαι, εὐχαριστῶ δὲ ἅμα. — Εἰ ἐνόησας, εἰπέ μοι, διὰ τί ἀξιοί εἰσι τοῦ θανάτου οἱ ἐν τῷ θανάτῳ ὄντες. — Ὅτι προκατάρχεται τοῦ ὕλικου σώματος τὸ στυγνὸν σκότος, ἐξ οὗ ἡ ὑγρὰ φύσις, ἐξ ἧς τὸ σῶμα συνέστηκεν ἐν τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, ἐξ οὗ θάνατος ἀρτύεται. —

§ 21. Ἐνόησας ὀρθῶς, ὦ οὗτος. κατὰ τί δέ „ὁ νοήσας ἑαυτὸν εἰς αὐτὸν χωρεῖ“, ὅπερ ἔχει ὁ τοῦ θεοῦ λόγος; — φημι ἐγώ. Ὅτι ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατήρ τῶν ὄλων, ἐξ οὗ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος. — Εὖ φῆς λαλῶν· φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος. ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι <καὶ σὺ> ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις. ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπεν. —

§ 20. *Doen dan de onwetenden een zoo groote zonde, zeide ik, dat zij beroofd zullen worden van den onsterfelijkheid? Het lijkt wel, of ge niet hebt nagedacht over wat ge gehoord hebt. Zei ik U niet na te denken? Ik denk en herdenk en tevens zeg ik dank. Hebt ge nagedacht, zeg me dan eens, waarom zij ook werkelijk den dood verdienen, die in den dood zijn. Omdat de droeve duisternis (waarin de mensch moet ronddwalen) voor het eerst begint met het stoffelijk lichaam. Want uit de duisternis is de waterachtige natuur en uit haar is het lichaam samengesteld in de waarneembare wereld en uit het lichaam werd de dood bereid.*

§ 21. *Ja, ge hebt juist nagedacht. Waarom gaat nu degene, die zich zelf zal kennen op naar hem (= den Nous), zooals staat in het woord van god? Ik zeg: Omdat uit licht en leven is samengesteld de vader van alles, uit wien de mensch is geboren. Dat zegt ge daar goed. Licht en leven is de god en vader, uit wien de mensch geboren is. Als ge nu hebt begrepen, dat de mensch bestaat uit leven en licht en dat gij ook hieruit samengesteld zijt, dan zult ge terugkeeren naar het leven. Dat zeide de Poimandres.*

Zooals in den kommentaar op de voorgaande paragraaf reeds is opgemerkt, bestaat het lot van een mensch in het kennen van zich zelf en daardoor zal hij opgaan naar het geluk, terwijl daarentegen de onwetendheid den dood brengt.

De onwetendheid is hiermee tot een zware zonde geworden; omdat ze de belemmering is voor het heil en het valt den profeet moeilijk zich dat in te denken.

Ook hieraan kan men zien, dat de tekstwijziging, die Reitzenstein voorstelde, onnoodig is. Want wanneer de liefde de hoofdaandacht had gehad in de vraag naar de schuld der menschen, dan had de verwondering niet zoo groot geweest.

De profeet uit zijn twijfel dan ook in een vraag.

Maar de Nous wijzigt in geen deele zijn opzet, hij verwaardigt zich niet eens de openbaring te herhalen, maar hij verwijt den profeet, dat hij blijkbaar niet goed heeft nagedacht.

Alleen nader inzien zal de redelijkheid der openbaring doen blijken en de Nous zal dit inzicht van den profeet gaan toetsen door hem een dubbele vraag te stellen in § 20 en § 21 over het waarom van het lot, dat nadenkenden treft en onwetenden.

„Waarom verdienen zij inderdaad den dood, die al in den „dood zijn”? met andere woorden: zijn zij niet ten onrechte in den dood?

De profeet weet geen andere reden aan te geven, tot volle tevredenheid van den Poimandres, dan den val van den Anthropolos in de stof. Daardoor heeft de Anthropos het lichaam in de wereld gebracht, dat de stof hem aanbod en de stof is de bron voor den dood. Geen persoonlijke liefde voor de stof dreef de onwetenden in den dood, maar de daad van den eersten mensch

bracht hen het lichaam en dit heeft hen den Nous doen vergeten; en deze onwetendheid bracht hen den dood.

In § 21 stelt de Poimandres de vraag over de menschen die zich zelf kennen als een tegenhanger tegen de vraag van § 20, en weer antwoordt de profeet, dat de menschen naar het licht gaan, omdat zij weten, dat zij leven en licht ontvingen van den Anthropos, die deze ontleende aan den vader en Nous, wiens wezen gevormd wordt door leven en licht.

De vier laatste paragrafen hangen ten nauwste samen. We kunnen deze samenhang het best als volgt ons voorstellen.

Waar § 18 het gebod geeft, dat de mensch zich zelf moet kennen en erop wijst, dat de mensch zal sterven, die alleen het lichaam volgt dat uit liefde is ontstaan; want reden van den dood is de liefde, omdat door de liefde het lichaam ontstond; daar wijst § 19 op de vervulling van het gebod naar zijn beide zijden. De wetende gaat op naar het goed: de onwetende blijft dwalen in duisternis en doods-ellende. En § 20 en § 21 scherpen deze waarheid nog eens in bij den twijfelenden profeet.

De mensch is een tweeheid, (§ 15) en naar die tweeheid treedt er scheiding op tusschen de menschen: er zijn er, die bewust het hogere zullen volgen; die zullen zich onsterfelijk weten en zij zullen opgaan naar het goed, naar god. Er zijn er ook, die het lichaam zullen volgen, omdat ze niet bewust zijn, dat in hen de nous is, omdat ze niet bewust zijn, dat het lichaam, dat door liefde is ontstaan, den dood brengt.

§ 22. 'Αλλ' ἔτι μοι εἰπέ, πῶς εἰς ζωὴν χωρήσω, ἐγὼ ἔφη, ὦ Νοῦς ἐμός. φησὶ γὰρ ὁ θεός „ὁ ἔννοους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν". οὐ πάντες γὰρ ἄνθρωποι νοῦν ἔχουσιν; — Εὐφόμει, ὦ οὗτος, λαλῶν. παραγίνομαι αὐτὸς ἐγὼ ὁ Νοῦς τοῖς ὁσίοις καὶ ἀγαθοῖς καὶ καθαροῖς καὶ ἐλεήμοσι <καὶ> τοῖς εὐσεβοῦσι, καὶ ἡ παρουσία μου γίνεται βοήθεια, καὶ εὐθύς τὰ πάντα γνωρίζουσι καὶ τὸν πατέρα ἰλάσκονται ἀγαπητικῶς καὶ εὐχαριστοῦσιν εὐλογοῦντες καὶ ὑμνοῦντες, τεταμένοι πρὸς αὐτὸν τῇ στοργῇ, καὶ πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα ἰδίῳ θανάτῳ μυσάττονται τὰς αἰσθήσεις, εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα. μᾶλλον δὲ οὐκ ἑάσω αὐτὸς ὁ Νοῦς τὰ προσπίπτοντα ἐνεργήματα τοῦ σώματος ἐκτελεσθῆναί. πωλῶρὸς ὢν ἀποκλείσω τὰς

εἰσόδους, τῶν κακῶν καὶ αἰσχυρῶν ἐνεργημάτων τὰς ἐνθυμήσεις ἐκκρίπτων.

§ 22. Maar zeg mij nu nog, mijn Nous, hoe ik naar het leven zal gaan, zei ik. Want God zegt wel: de mensch, die den nous heeft, moet zich zelf kennen. Maar hebben dan niet alle menschen den nous? Juist, daar zegt ge een goed woord. Ik, de Nous, kom zelf bij de heiligen en goeden en reinen en barmhartigen en de vromen, en mijn tegenwoordigheid wordt hun hulp; en aanstonds kennen zij alles en door liefde gedreven stemmen zij den vader gunstig voor zich en danken onder zegening en lofzang, terwijl zij zich in liefde naar hem uitstrekken; en voor zij het lichaam overgeven aan zijn eigen dood hebben zij al een afkeer van de zinnen, daar zij de daden (der zinnen) kennen. Zelfs zou ik, de Nous, nog liever niet eens toelaten, dat de daden van het lichaam, die toevallig ons zouden ontvallen, tot stand komen. Als wachter aan de deur sluit ik de toegangen af en ik snijd de gedachten aan slechte en schandelijke daden den pas af.

Het geheel der voorafgaande paragrafen (§ 18 — § 21) besprak in den breede en uitsluitend, wat den mensch is, hoe hij zoo geworden was, en hoe hij nu moet handelen, wil hij leven overeenkomstig zijn aard. We kunnen daarom de voorafgaande beschouwingen het best betitelen als de ontologie van den mensch volgens den Poimandres.

In tegenstelling daarmee zou men de volgende paragrafen kunnen typeeren als de psychologie van den mensch volgens den Poimandres. Hierin wordt het proces beschreven van het zieleleven der goeden en der kwaden, zooals het feitelijk verloopt; de auteur belicht hier de verscheidene etappen, die worden afgelegd en de moeilijkheden, die dreigen.

Deze psychologische, akkurate beschrijving van het zieleproces was noodig.

Want er school in het ontologische deel van den Poimandres (§ 18 — § 21) een groote moeilijkheid en de auteur weet deze zeer juist te formuleeren in een vraag van den profeet.

Wanneer alle menschen den nous bezitten, zooals § 17 zegt, en wanneer het bewustzijn van den nous het leven brengt, zooals

¹⁾ Dit is de liefde van den Anthropos.

§ 18 zegt, waarom komen dan feitelijk niet alle menschen tot de kennis van den nous en dus ook tot het leven?

Naar aanleiding van deze vraag geeft dan de Nous een aanvulling van zijn openbaringen, die ons een geheel andere zijde laat zien van de Hermetische vroomheid.

Terwijl het eerste deel ons de idee had kunnen geven, dat de mensch zelf zijn heil bewerkt, doordat hij zich opwerkt tot zelfkennis, daar zien we nu, dat het heil van den mensch geheel afhankelijk is van den Nous. Waar alle menschen den nous bezitten en zichzelf zouden kunnen kennen, daar zullen feitelijk alleen zij god kennen, aan wie god nabij is.

De Nous zelf schenkt aan de menschen de vroomheid door zijn tegenwoordigheid, die volgens zijn eigen getuigenis een hulp is. Deze hulp sterkt den mensch allereerst in zijn kennis, zoodat hij alles kent, en daarmee is het gebod van god vervuld. Maar vooral zal die hulp in de kennis den mensch god nabij brengen en hij van zijn kant zal door den nous god naderen.

Maar vervolgens is de Nous ook een zeer krachtige hulp in het bedwingen van het lichaam; de Nous is zelfs zoo krachtig werkzaam, dat hij niet alleen het kwaad bedwingt, maar het ook voorkomt, hij weigert zelfs de gedachte aan het kwaad den toegang.

Positief en negatief is dus de Nous werkzaam in de goeden en vromen.

Positief brengt de Nous hen kennis van alles en ook van zich zelf. Door die kennis brengt hij hun het heil, zoodat het heil hun van den Nous zelf in handen valt. Negatief helpt de Nous door alle belemmering, die van het lichaam zou kunnen uitgaan, verre te houden.

In tegenstelling met het voorgaande volgt dan ook, dat de Nous verweg verwijderd blijft van de slechten (§ 23).

Alle menschen zijn dus door hun nous aan den Nous verwant; want de Anthropos verleende hun dien nous, welke hij zelf aan zijn vader, den Nous, ontleende. Alle menschen ontvangen ook het gebod om zich zelf te kennen, zij moeten weten, dat zij onsterfelijk zijn door den nous en dat brengt hun het heil. Toch

zullen zij slechts feitelijk het heil bereiken, die door den Nous geholpen worden, omdat hij hun nabij is.

Niet aan alle menschen is de Nous nabij; alleen aan reinen en vromen. Maar dat zij rein en vroom zijn, is ook het werk van den Nous, die alle kwade gedachten en daden verre houdt van hen.

De Nous helpt de slechten niet, want hij mijdt hun gezelschap; ze zullen dan ook onwetend zijn en het goed niet bereiken.

De vraag, die de profeet stelde, is beantwoord. Niettegenstaande allen den nous bezitten, zullen niet alle menschen het goede bereiken; want er is een faktor onmisbaar om het goede te weten en te doen: n.l. de tegenwoordigheid van den Nous.

De profeet berustte bij dit antwoord en we weten niet, of ook hem de vraag niet kwelde, waarom de Nous bij de goeden alleen tegenwoordig kwam en hun met krachtige hulp goed deed zijn.

Stond de profeet hier ook voor het mysterie van het beneplacitum divinum en heeft hij gezwegen in heilige schroom? Wij mogen het vermoeden.

§ 23. τοῖς δὲ ἀνοήτοις καὶ κακοῖς καὶ πονηροῖς καὶ φθονεροῖς καὶ πλεονέκταις καὶ φονεῦσι καὶ ἀσεβέσι πορρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι, ὅστις τὴν ὀξύτητα τοῦ πυρὸς προσβάλλων θρώσκει <ἐπ'> αὐτὸν αἰσθητικῶς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὰς ἀνομίας αὐτὸν ὀπλίζει, ἵνα τύχῃ μείζονος τιμωρίας· καὶ οὐ παύεται ἐπ' ὀρέξεις ἀπλέτους τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων, ἀκορέστως σκοτομαχῶν καὶ αὐτὸν βασανίζει καὶ <τὸ> ἐπ' αὐτὸν πῦρ ἐπὶ τὸ πλεῖον αὐξάνει.

§ 23. *Maar van hen, die niet nadenken en van slechten en boozen en afgunstigen en hebzuchtigen en moordenaars en goddeloozen ben ik ver (verwijderd) en ik heb daar plaats gemaakt voor den wreken den daimon, die hem (den onwetende en slechte) in zijn zinnen bespringt door de scherpte van het vuur (der zinnen) op hem te werpen en die nog liever hem wapent tot onwettige daden, opdat hem daardoor grootere straf treffe. En onophoudelijk zorgt hij ervoor, dat hij (de onnadenkende, slechte mensch) het eene onbeperkte begeeren heeft na het andere, en hij bevecht hem in het duister, zonder er verzadigd van te worden, en hij kwelt hem en hij doet het vuur bij hem groeien en toenemen.*

Hier beschrijft de Nous het donkere en pijnlijke leven van de

boozen, die licht en leven in hun bestaan op aarde niet zullen herkennen; omdat zij het licht niet herkennen, zal de wrekende daimon hen kwellen in de duisternis, bestookt hij hun met het vuur der zinnelijke begeerten, waardoor zij het lichaam zullen zoeken, dat hen brengt naar den dood.

De tegenwoordigheid van den Nous in de goeden vindt haar volmaakten pendant in den daimon, die de boozen kwelt.

Want zooals de Nous de goeden hielp op hun weg naar het goed en hen beschermde tegen alle kwade begeerten en belette, dat zij kwaad zouden doen; zoo zien we den daimon niet alleen straffend optreden, maar hij spoort ook aan ten kwade, om meer te kunnen straffen: hij kweekt de begeerten aan, die de zonden zullen voortbrengen.

Omdat deze § 23 het slot vormt van de openbaringen over het menschenleven op aarde, moeten we de teksten over het vuur, dat de daimon gebruikt om de boozen te kwellen, verstaan in den zin van het vuur der hartstochten, en niet alsof hier sprake was van materieel vuur.

Terwijl de Nous in de goeden steeds meer het bewustzijn brengt van den waren aard der menschen, is het de taak van den daimon om alle inzicht in zijn eigen aard aan den mensch te ontnemen. De mensch, die onder de straffende hand van den daimon valt, is een mensch van stof alleen.

Ten slotte verdient het misschien onze opmerkzaamheid, in verband met den kommentaar op § 19 over de vraag, welke de persoonlijke schuld was van hen, die het goed moeten missen, dat ook hier in § 22 en § 23 allereerst gesproken wordt over onwetendheid bij de boozen; en parallel daarmee zien we ook, dat het eerste uitwerksel, dat de Nous bewerkt in de goeden, is „dat zij alles kennen”.

Het karakter van den Poimandres blijkt hier duidelijk te zijn een boek, dat het weten bij de menschen moet aankweeken, omdat het heil ontspringt uit het weten.

§ 24. Εὖ μοι πάντα, ὡς ἐβουλόμην, ἐδίδαξας, ὦ Νοῦς. ἔτι δέ μοι εἶπε <περὶ> τῆς ἀνόδου τῆς γινομένης. — πρὸς ταῦτα ὁ Ποιμάνδρης εἶπε· Πρῶτον μὲν ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὕλικου παρα-

δίδως αὐτὸ τὸ σῶμα εἰς ἀλλοίωσιν, καὶ τὸ εἶδος, ὃ εἶχες, ἀφανὲς γίνεται, καὶ τὸ ἥθος τῷ δαίμονι ἀνεέργητον παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνανιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας· καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ.

§ 25. καὶ οὕτως ὁρμᾷ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας καὶ τῇ πρώτῃ ζώνῃ δίδωσι τὴν αὐξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῇ δευτέρᾳ τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν [δόλον] ἀνεέργητον, καὶ τῇ τρίτῃ τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνεέργητον, καὶ τῇ τετάρτῃ τὴν ἀρχοντικὴν προθυμίαν ἀνεέργητον, καὶ τῇ πέμπτῃ τὸ θράσος τὸ ἀνόσιον καὶ τῆς τόλμης τὴν προπέτειαν <ἀνεέργητον>, καὶ τῇ ἕκτῃ τὰς ἀφορμὰς τὰς κακὰς τοῦ πλούτου ἀπλεονεκτήτους, καὶ τῇ ἑβδόμῃ ζώνῃ τὸ ἐνεδρεῦον ψεῦδος <ἀνεέργητον>.

§ 24. *Nous, gij hebt mij alles goed geleerd, zooals ik het verlangde. Maar spreek me nu nog over den opgang, die zal plaats hebben. Daarop zei de Poimandres: Bij de ontbinding van het stoffelijk lichaam geeft gij het eerst het lichaam zelf over ter verandering: en het uiterlijk, dat gij hadt, wordt onzichtbaar en gij geeft het karakter, als het toch niets meer uitwerkt, over aan den daimon; en de zintuigen van het lichaam keeren terug naar hun eigen bronnen, waarvan zij weer een deel worden en zij vereenigen zich te zamen met de krachten (der elementen). En de levenslust en de begeerte gaan weer op in de onredelijke natuur.*

§ 25. *En zoo gaat dan, wat nog overblijft, in beweging naar boven door de harmonie der sferen heen en aan de eerste sfeer geeft hij de kracht om te groeien en te krimpen en aan de tweede, de vaardigheid in kwade listen, die niet meer werkt, en aan de derde, de misleiding door den genotslust, die niet meer werkt, en aan de vierde, den zucht om te heerschen, die niet meer werkt, en aan de vijfde, de goddelooze vermetelheid en den doldriftigen overmoed, die niet meer werkt, en aan de zesde het slechte onovertroffen streven naar rijkdom en aan de zevende sfeer, het bedrog, dat lagen legt, wanneer het niet meer werkt.*

Wanneer men ooit mag besluiten tot het door elkaar loopen van twee tradities of tot het gebruik maken van zeer verschillende bronnen in één werk, dan zou men dat zeker mogen doen naar aanleiding van deze twee paragrafen van den Poimandres.

Want terwijl in § 16 en § 17 zeer nauwkeurig is beschreven de samenstelling van den mensch en de elementen, die achtereenvolgens in hem zijn opgenomen, allen tot hun oorsprong werden herleid, zien we hier in § 24 en § 25 het tegenovergestelde gebeuren. Hier keeren de verschillende deelen van den mensch naar hun oorsprong terug: weer vinden we een zeer nauwkeurige verdeeling van den mensch en weer worden de bronnen opgenoemd, waarnaar de verschillende elementen terugkeeren.

En het eigenaardige is nu, dat deze twee deelen, zeker wat terminologie betreft, maar oogenschijnlijk ook naar den zakelijken inhoud, moeilijk met elkaar overeen te brengen zijn, terwijl toch een overeenstemming mocht verwacht worden, gezien het feit, dat in § 24 en § 25 het omgekeerde proces beschreven wordt, van wat is beschreven in § 16 en § 17.

Toch vraagt de redelijkheid, die we ook aan den auteur van den Poimandres niet mogen ontzeggen, dat we zoo lang mogelijk trachten de verschillende elementen in één werk met elkaar in overeenstemming te brengen.

Van geen auteur mag men apriori verwachten, dat hij een grove tegenspraak in een betrekkelijk klein werkje ongemerkt laat voorbijgaan; en ook ten opzichte van latere interpolaties mag men met recht vooronderstellen, dat zij, die deze interpolaties invoegden, dit niet zullen gedaan hebben, zonder er zorg voor te dragen, dat tegenspraken, die al te klaarblijkelijk waren, werden weggewerkt. Dit mogen we vooronderstellen allereerst omdat ook interpolaties ingevoegd zijn door redelijke menschen en verder ook, omdat een al te duidelijke tegenspraak argwaan zou kunnen opwekken ¹⁾.

De schijnbare tegenspraak tusschen Poimandres § 24 — § 25 en § 16 — § 17 wordt misschien veroorzaakt door het volksche en ongeschoolde karakter van den auteur. Over het algemeen wordt de Poimandres aangezien als een boekje, dat behoorde tot

¹⁾ Hiervan zijn uitgezonderd de onbewuste variaties door overschrijven ontstaan; maar daarmee vallen de verschillen tusschen deze twee stukken van den Poimandres niet te verklaren, zooals iedere lezer kan beoordeelen.

de stichtelijke lektuur; voor het gewone volk geschreven door iemand uit het volk.

Nu is het een algemeen bekend feit, dat deze ongeschoolde auteurs zich geen rekenschap geven van de technische en in de wetenschap gangbare beteekenis van een woord. Zij hebben hun eigen vokabulaire, en aan termen die reeds lang een vaststaande beteekenis bezaten in de wetenschap, geven zij zeer gemakkelijk een eigen zin en inhoud.

Bij zoo'n auteur is het dubbel geraten om hem allereerst te toetsen aan zich zelf, voordat men er toe overgaat hem te vergelijken met de gangbare wetenschap. Het interpreteren van een volkschen auteur is daarom juist zoo moeilijk, omdat men hem moet trachten uit zich zelf te verstaan. Want de volksche oorspronkelijkheid bindt zich niet aan onderlinge afspraken en konventies der wetenschap.

Wanneer een volksche auteur als de Poimandres dan ook onmiddellijk vergeleken gaat worden met bewegingen als Stoa en Platonisme, dan belooft men zeer licht het gevaar, dat men in hem tegenspraken ontdekt. Er kan immers voor hem volmaakte overeenstemming bestaan tusschen termen, welke de wijsbegeerte reeds lang had onderscheiden.

Het is duidelijk, dat deze algemeene opmerking over de volksche literatuur niet kan volstaan om alle tegenspraken in den Poimandres weg te werken. Daarvoor is deze opmerking te algemeen. Er moeten in het werk zelf ook nog nadere gegevens aangewezen worden, die bewijzen of tenminste waarschijnlijk maken, dat de auteur zich van verschillende termen bedient om een zelfde zaak duidelijk te maken.

Er kan zelfs een zeer reële aanleiding bestaan hebben voor hem, om zich over eenzelfde zaak in verschillende termen uit te laten. Dan is niet alleen zijn volksche aard in het algemeen, maar ook een zakelijk verschil de reële aanleiding voor een schijnbare tegenspraak.

Er is nu wel degelijk zoo'n speciale aanleiding aan te wijzen, waarom § 24 — § 25 van den Poimandres zoo sterk verschillen

van § 16 — § 17. Er bestaat n.l. eenig zakelijk verschil tusschen den inhoud van beide deelen.

De paragrafen 24 en 25 behandelen den opgang van iederen individueelen mensch, terwijl 16 en 17 ons schilderden de karaktertrekken van den Anthropos en zijn zeven zonen, welke we zouden kunnen kenmerken als de grondtrekken van het soort.

Bij hen is elk persoonlijk element nog afwezig. Daarom moet er gelet worden op het eigen karakter van § 24 en § 25, en mag men de parallel met § 16 en § 17 niet al te sterk doorvoeren, want er bestaat volgens den Poimandres zelf distinktie tusschen beide manieren, waarop over den mensch wordt gehandeld.

Door de latere voortplanting zijn de wezenstrekken der zeven overgegaan op alle menschen en er is dus altijd een grond om beide te vergelijken met elkaar; maar de wezenstrekken zijn in de individuen ook vergroeid met typisch individuele kenmerken en daarom is er plaats voor onderscheiding.

Deze opmerking over het verschil tusschen § 24 en § 25 eenerzijds en § 16 — § 17 anderzijds, sluit aan bij den tekst van den Poimandres zelf.

Want in § 22 en § 23 reeds merkt de Nous zelf volgens den profeet op, dat de beschrijving van de voorgaande paragrafen, in casu van § 16 en § 17 speciaal, onvolledig was.

Zooals ter plaatse opgemerkt is, zou men uit een beschrijving van den menschen-natuur zooals § 16—§ 17 die gaven, moeten afleiden, dat iedere mensch het heil kan verkrijgen en zal verkrijgen; maar dan blijkt een zeer voorname faktor nog buiten beschouwing te zijn gebleven. Want feitelijk zullen velen het heil niet verkrijgen. En waarom? Omdat met hen de Nous niet meewerkt, die het heil feitelijk moet bewerken in ieder individu, maar omdat in plaats daarvan een daimon hen verblindt, alle kennis uitsluit en daardoor het heil voor hen ontoegankelijk maakt.

De paragrafen 16 en 17 zijn hier dus aangevuld en daarmee moet rekening gehouden worden bij den kommentaar op § 24 en § 25.

Een eenzijdige en uitsluitende vergelijking van § 24—§ 25 met

§ 16—§ 17 is gevaarlijk, omdat ze onvolledig is. De tekst zelf weer wijst ons hierop, want we zien in § 24 — § 25 den daimom optreden, die we misten in § 16 en § 17, en die daar ook kon gemist worden, maar die voor het eerst optreedt in § 23.

Wij meenen daarom, dat het eigen karakter van § 24 — § 25 veel beter zal verstaan worden in het licht van § 21 — § 23, dan door eenzijdig te letten op § 16 en § 17.

Deze opmerkingen zijn niet gericht tegen auteurs, als Scott en Reitzenstein, die van meening zijn, dat de Poimandres voor dit gedeelte uit meerdere bronnen is samengesteld, overwerkt en geïnterpoleerd, maar ze willen alleen aantoonen, dat, nu deze verschillende bronnen eenmaal in den Poimandres zijn opgegaan en dit geschrift als een eenheid voor ons ligt, het zoo lang mogelijk als een eenheid moet geïnterpreteerd worden. Deze lange voorbemerkingen waren noodig om alle misverstand te voorkomen en de kommentaar van den tekst in den vorm, waarin ze voor ons ligt, in een redelijk licht te plaatsen.

De profeet vraagt dus als slot van zijn openbaringen aan den Poimandres om een konkrete beschrijving van het opstijgingsproces der ziel naar god, en de Poimandres openbaart dit ook aan den profeet.

Eerst volgt een beschrijving van het eerste gedeelte van dit proces, waarin de mensch zich ontdoet van alles, wat hij niet ontleende aan den Nous; behalve zijn νοῦς en zijn ψυχή zal hij alles afstaan aan de bronnen, waaraan hij het ontleende, of het nu geërfde of aangeleende eigenschappen geldt. Daarna treedt de mensch, die nu gereinigd is en zuiver, binnen in de sfeer van god, in licht en leven; dit behandelt § 26, terwijl § 24 en § 25 de opgang der ziel door de zuiveringstadia beschrijven.

Wil men deze twee paragrafen goed verstaan, dan moet men zich herinneren, dat de Anthropos een dubbele afdwaling en verstoffelijking heeft meegemaakt; deze twee neergangen waren scherp van elkaar onderscheiden. Allereerst zijn omgang met de planeten van licht en vuur en daarna zijn vereeniging met de waterachtige natuur.

Beide stadia van den neergang van den Anthropos vinden we

hier weer terug in § 24 en § 25, maar nu in omgekeerde volgorde: § 24 schildert, hoe de ziel eerst weer aflegt, wat aan haar kleefde, doordat haar oorspronkelijke vader, de Anthropos, zich vereenigd had in het innigste kontakt met de natuur; § 25 laat ons zien, hoe de planeten weer hun geschenken terug ontvangen, die zij den eersten mensch in handen speelden.

Nu volgt een beschrijving van den inhoud van § 24 en § 25, waarin we rekening zullen houden met het geheele voorgaande gedeelte, van § 16 af tot en met § 23.

Dit is juist het typeerende van dezen kommentaar, dat ze het geheel wil verstaan door het geheel.

De natuur vormde de lichamen der zeven eerste menschen en al de elementen der natuur werkten mee; want water en aarde waren als het ware mannelijk en vrouwelijk principie met betrekking tot de wording van het lichaam, vuur gaf rijpheid en uit lucht werd genomen de stoffelijke levens-adem. Naar het uiterlijk van den Anthropos, dat in haar weerspiegeld was, vormde de natuur deze lichamen en volgens den aard van de zeven planeten bracht zij den aard der zeven menschen voort. Aan den Anthropos ontleende zij nous en psyche volgens zijn wezen van licht en leven.

Volgens § 22 — § 23 was met de afstammelingen van deze menschen, die den aard der zeven eerste menschen droegen, in innige tegenwoordigheid verbonden, hetzij de Nous zelf, hetzij de daimon.

Deze factoren, die hierboven zijn geschetst, kunnen dus ter sprake komen bij den opgang der ziel, waarbij de ziel zich moet zuiveren van alle vernederende verlaging door de stof. Maar het is duidelijk, dat niet al deze factoren hoeven ter sprake te komen, al zullen we zien, dat dit geen bezwaar vormt in den Poimandres. Maar ook is het mogelijk, dat deze factoren onder eenigszins anderen vorm en anderen naam zullen terugkeeren in § 24 en § 25 en dat is het groote bezwaar van dit gedeelte van den kommentaar.

Daar is dus allereerst het lichaam (τὸ σῶμα).

Dit legt de mensch af ter verandering; het ontbindt zich in

zijn verscheiden deelen en het wordt weer opgenomen in de elementen van de natuur, waaruit het ontstond. Water en aarde worden hier niet expliciet genoemd en dit is begrijpelijk, omdat hier gehandeld wordt over het einde van den konkreten, individueelen mensch. Deze mensch ontbond zich naar zijn lichaam niet ineens in water en aarde, wanneer hij stierf; maar toch zal voor hen, volgens wie de natuur vier elementen telde, uiteindelijk het lichaam zich wel ontbonden hebben in water en aarde, waarin het werd neergelegd en waaruit het ook was ontstaan.

Het lichaam droeg een eigen en schoonen vorm, die de natuur had afgekeken van den Anthropos, toen zij de lichamen der zeven eerste menschen vormde. Deze schoone vorm (τὸ εἶδος) verdwijnt, wanneer de mensch zijn lichaam aflegt. Want het was de schoone vorm, die eerst in de stof weerspiegeld was, die daarna de menschenlichamen versierde; en bij 't vergaan van het lichaam was ook deze schoone gestalte verdwenen.

Dan volgen de groote moeilijkheden volgens de meeste auteurs.

Allereerst geeft de mensch zijn karakter (τὸ ἦθος) waar alle werkkraft uit is, terug aan den daimon.

We moeten hier in den daimon zien, zooals § 23 ons openbaarde en hier expliciet opgemerkt wordt, den geest, die het konkrete leven der menschen vergezelt en begeleidt; de geest, die tot kwaad aanspoort, die bij alle doen en laten aanwezig is, als het geldt het doen en laten der onwetenden.

In dien zin moeten we ook ἦθος verstaan, als het persoonlijke, individueele karakter van den mensch, dat hij zich door zijn daden had eigengemaakt, dat hij door gewenning verkregen had.

Dat we deze ἦθος niet terugvinden in § 16 en § 17, hoeft niet te verwonderen, omdat daar gesproken wordt over het gemeenschappelijke in alle menschen, wat hun door geboorte toekomt; terwijl hier ἦθος moet verstaan worden als iets persoonlijks, dat door doen en laten ons eigendom wordt.

Waar ons doen en laten staat onder leiding van den daimon, voor zoover het in de slechte richting voert, daar begrijpen we, dat τὸ ἦθος overgegeven wordt aan den daimon als de bron van ons persoonlijk karakter.

Dit moet de zin zijn, die de Poimandres geeft aan τὸ ἥθους, al is het mogelijk, dat in de officiële wijsbegeerte of elders deze term in een anderen zin werd gebruikt.

Daarna volgen de zintuigelijke volmaaktheden van het lichaam, die naar hun bronnen terugkeeren; daar de mensch de aarde nog niet heeft verlaten, mogen we aannemen, dat de zintuigen zich vereenigen met de verschillende elementen en krachten in de natuur.

Waar het lichaam zoo dikwijls genoemd is de bron van het zintuigelijk leven en lijden, daar mogen we wel een aparte vermelding van de zintuigen vinden. De zintuigen kunnen den mensch niet vergezellen naar de onsterfelijkheid, omdat zij behooren tot het lichaam en in het lichaam de voelhorens waren, waardoor de mensch zich voor den dood bestemd wist.

De auteur eindigt de beschrijving van § 24 met de overgave van θυμὸς en ἐπιθυμία aan de onredelijke natuur.

Hiervan vindt men geen enkele woordelijk gelijklopende parallel in § 16 en § 17; het is dan ook vooral hier, dat men zijn toevlucht neemt tot het veronderstellen van interpolaties.

Toch mogen we niet onmiddellijk aan deze wel wat gemakkelijke oplossing toegeven. Want het is wel opmerkenswaardig, dat twee elementen van zuiver stoffelijken aard, die de mensch dus moest afgeven bij zijn opgang, niet voorkomen in de lijst, die opgesomd wordt in § 24. Dat is allereerst het πνεῦμα, dat de mensch ontving uit de fijne lucht, de aether en dat is vervolgens het πέπειρον, de rijpte, die hij ontleende aan het vuur.

Mogen we bij dezen volkschen auteur niet een wisseling van termen veronderstellen, die vanzelfsprekend voortkwam uit den gang van het betoog, dat overging van het abstrakte naar het konkrete en persoonlijke? Mogen we misschien ook wijzen op het karakter van den predikant, dat wijziging van termen uit paedagogische motieven of om psychologische beweegredenen begrijpelijk maakt?

We zouden dan kunnen voorstellen, dat de onredelijke natuur genoemd werd in plaats van vuur en lucht; en dit wint aan waarschijnlijkheid, als we zien, dat in plaats van aarde en water de auteur ook een gemeenschappelijke term gebruikt.

Dan zou verder de vooronderstelling kunnen gemaakt worden, dat θυμός hier genomen moet worden als een meer konkrete, onmiddellijk treffende uitdrukking voor het πνεῦμα van § 17 en het πέπειρον, dat in beteekenis eenigszins verwant is aan ἐπιθυμία, kon dan nu daardoor uitgedrukt worden in § 24, waar alles veel meer betrekking heeft op het konkrete en persoonlijke. Uit zich de rijpheid van een mensch niet in zijn begeerte en vindt zijn stoffelijke levensgeest zijn uitingsmogelijkheden niet in en door het gemoed?

Deze veronderstelling moet men niet urgeeren, maar men kan er alle waarschijnlijkheid ook niet aan ontzeggen, vooral niet, wanneer men zijn aandacht er op vestigt, dat hier gesproken wordt over den opgang van konkrete personen. Dan is een spreken in konkrete termen begrijpelijk en θυμός en ἐπιθυμία zijn zeker veel meer persoonlijk van beteekenis dan πνεῦμα en πέπειρον.

Wat men ook over deze vooronderstelling moge meenen, zij heeft zeker dit voor, dat zij de eenheid van den Poimandres bewaart. Deze eenheid is nagestreefd, omdat de Poimandres zelf aanleiding er toe geeft om de verscheidenheid te binden.

Want de verscheiden manier van spreken van den auteur vindt haar grond in de verschillende onderwerpen, die besproken worden.

De konkrete levendigheid van de beschrijving in § 24 en § 25 kon pas ontstaan bij de bespreking van den opgang van individueele personen en moest nog gemist worden in § 16 en § 17, waar de auteur zuiver zakelijk opsomde, wat het wezen vormde van den mensch; § 16 en § 17 staan tegenover § 24 en § 25 als volgt: In de eerste paragrafen wordt gesproken over *den* mensch en zijn wezenselementen, in het laatste gedeelte over *een* mensch, en over den opgang van zijn persoonlijk leven naar god.

Daarna volgt in § 25 de beschrijving van den opgang der ziel door de sferen, waaraan de mensch afstaat de slechte begeerten, die hij hieraan ontleend had door middel van den Anthropos.

Want deze was vóór zijn kontakt met de stoffelijke natuur reeds bevlekt door de geschenken van de planeten, die hem aan haar stoffelijken natuur hadden gelijk gemaakt.

Overeenkomstig het wezen der goden, wier naam de planeten dragen, ontleende de Anthropos zijn slechte trekken aan de sferen en dezelfde drijven en lusten geeft de opstijgende mensch weer aan de planeten terug.

Aan de maan-sfeer staat de mensch af de kracht om te groeien en te krimpen; aan Mercurius: de listigheid; aan Venus: het zinnelijk bedrog; aan de zonnesfeer: de heerschezucht; aan Mars: den onbedwongen moed; aan Jupiter: den zucht naar rijkdom en aan Saturnus: list en bedrog.

§ 26. Καὶ τότε γυμνωθεὶς ἀπὸ τῶν τῆς ἁρμονίας ἐνεργημάτων γίνεται ἐπὶ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν τὴν ἰδίαν δύναμιν ἔχων καὶ ὕμνεϊ σὺν τοῖς <παρ>οῦσι τὸν πατέρα· συγχαίρουσι δὲ οἱ παρόντες τῇ τούτου παρουσίᾳ. καὶ ὁμοιωθεὶς τοῖς συνοῦσιν ἀκούει καὶ τινων δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινι ἡδεῖα ὕμνουσῶν τὸν θεόν. καὶ τότε τάξει ἀνέρχονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ αὐτοὶ εἰς δυνάμεις ἑαυτοὺς παραδιδόασιν καὶ δυνάμεις γενόμενοι ἐν θεῷ γίνονται. τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινώσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι. λοιπόν, τί μέλλεις; οὐχ ὥς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ τοῖς ἀξίοις, ὅπως τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος διὰ σοῦ ὑπὸ θεοῦ σωθῇ; —

§ 26. *En dan komt hij, na verlost te zijn van de daden, die hij krachtens de sferen-harmonie kon stellen, in de achtste natuur, nog in het bezit van zijn eigen kracht en met die daar zijn bezingt hij den vader; en die daar zijn verheugen zich tezamen met hem om zijn aankomst en na gelijk geworden te zijn aan hen, die met hem zijn, hoort hij ook, hoe krachten, die boven de achtste natuur zijn, met lieflijke stem god lofzingen; en dan stijgen zij volgens vaste orde op naar den vader en zij geven zich zelf over aan de krachten en zij worden in god geboren, als ze zelf eerst krachten geworden zijn. Dat is het hoogste goed voor hen, die de kennis verkregen hebben: het god worden. Wat draalt ge nu verder? Moet ge nu niet na aldus alles vernomen te hebben, een wegwijzer worden voor hen, die het waardig zijn, opdat door middel van U het menschelijk geslacht door God gered worde?*

Als de mensch zich van alle besmetting door de stof heeft bevrijd, als hij alles wat beneden zijn eigen wezen lag, heeft afgelegd, zoowel wat hij ontleende aan de aarde als aan de hemel-

sferen, dan leeft de mensch weer volgens eigen kracht, volgens wat hem van nature toekwam naar godsbestel. Dan zal de mensch in god terugkeeren en in hem opgaan.

En onbelemmerd uit zich dan de ware mensch in een danklied voor den vader, omdat hij van de stof verlost is, maar meer nog, omdat zijn ware aard in hem herleefd is.

En allen, die daar al zijn, verheugen zich met hem. De zuivere schepping van den Nous is blij, omdat weer een deel van die zuivere schepping tot haar oorspronkelijke zuiverheid is teruggekeerd, na een diepe vernedering in de stof.

De mensch wordt volkomen gelijk aan die daar al zijn; hij leeft met hen en hij uit zich, als zij, in gezangen tot den vader; hij hoort ook de gezangen van de andere machten; dat gezang is wonderlijk zoet van klank. Hier openbaart de Poimandres iets over de achtste sfeer en over den dienst, dien de machten daar verrichten voor den vader.

Deze dienst uit zich in hymnen en in een opgaan naar den vader volgens een strenge orde; een dienst van woorden en gebaren, van plechtigen opgang. Men zou het bijna liturgisch noemen.

De zielen der menschen geven zich volmaakt over aan de machten, die rond god zijn, en dan worden de menschen zelf ook machten en daardoor worden ze in god geboren. Want Gods wezen, het licht, bestond uit een oneindig aantal machten, zooals in § 7 geopenbaard werd aan den profeet. Tot beter begrip van deze machten moet dus § 7 nader gezien worden.

De goddelijke natuur, het licht, is verdeeld in een oneindig aantal machten, in een onbeperkte wereld, die het tegenbeeld en het voorbeeld is van den stoffelijken kosmos. De machten zijn nu eens meer, dan weer minder gepersonifiëerd van aard. Want nu eens mogen we er in zien het beeld van den kosmos, dan weer zijn het uitvloeisels van gods wezen, die ten nauwste met zijn wezen verbonden zijn, — misschein hierom gepersonifiëerde eigenschappen; — hier in § 26 worden de menschen-zielen ook machten, en daardoor ten nauwste met god vereenigd en als het ware in god geboren.

Terwijl dus aan den eenen kant deze machten sterk gepersoni-

fiëerd lijken door de beschrijving van den dienst van den vader, schijnen ze in dezelfde paragraaf zoo één te worden met den vader, dat ze in god opgaan.

De menschen worden dus ten slotte na hun aardsche leven machten in god, ze worden dus zelf god, wiens wezen gevormd wordt door de machten (§ 7).

De mensch was dus god, omdat de Anthropolos gelijk was aan den Nous, en het wezen van den Anthropolos was overgegaan op iederen mensch, de menschen waren zich bewust god te zijn door hun nadenken en de openbaringen en de hulp van den Nous; de menschen zouden uiteindelijk weer god worden, omdat ze als machten in god zouden opgaan.

De profeet heeft de openbaringen van den Nous ontvangen en hij moet nu de menschen behulpzaam zijn om door god gered te worden. Hij wordt dus een apostel van den Nous en een instrument om het heil te brengen aan de menschen. Dat heil, dat hoogste goed, is voor allen: het god worden en het is weggelegd voor allen, die zich de kennis zullen verwerven.

De kennis, dat de mensch onsterfelijk is, omdat hij verwant is aan den Nous. De kennis dus van het ware wezen van den mensch en deze kennis is meteen een kennis van het wezen van den Nous.

Deze kennis draagt hier den naam „gnosis”. Deze kennis gaat de profeet nu verbreiden onder de menschen.

§ 27. Ταῦτα εἰπὼν ὁ Ποιμάνδρης ἐμοὶ ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν. ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ’ αὐτοῦ δυναμωθείς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντός τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θέαν. καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος· Ὡς λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνω ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνω ἀλόγῳ.

§ 28. Οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. ἐγὼ δὲ φημι· Τί ἑαυτοὺς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανόησατε οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ. ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας καταλείψαντες τὴν φθοράν. —

§ 29. Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν τῇ τοῦ

θανάτου ὁδῶ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδασθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναστήσας αὐτοὺς καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους, τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθῆσονται. καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτράφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος. ὁψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου αὐγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὅλης ἐκέλευσα αὐτοὺς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ. καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτράπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην.

§ 27. *Toen de Poimandres dit tot mij gezegd had, vereenigde hij zich met de machten. Nadat ik den vader van alles had gedankt en geprezen, werd ik door hem heen gezonden, gesterkt, nadat ik de natuur van alles had leeren kennen en ook het ontzaglijke visioen; En ik begon aan de menschen te boodschappen de schoonheid van de godsvrucht en van de kennis. „Volk van uit aarde geboren menschen, „die U zelf overgegeven hebt aan roes en slaap en aan onwetendheid „aangaande god: houdt Uw hoofd koel, houdt nu op langer in een „roes te leven en laat U niet misleiden door onredelijken slaap”.*

§ 28. *Die dit hoorden, kwamen eensgezind bij mij, en ik zeide: „Hoe kunt gij U, mannen uit aarde geboren, overgeven aan den dood, „terwijl gij de macht hebt om aan de onsterfelijkheid deelachtig te „worden? Komt tot inkeer, gij, die samen in de dwaling ronddoelt „en die de onwetendheid met elkaar gemeen hebt. Bevrijdt U van het „sombere licht, bemachtigt de onsterfelijkheid, na het bederf te hebben „prijgsgegeven”.*

§ 29. *En sommigen van hen verwijderden zich onder neerhalenden spot en zij lieten zich gaan op den weg naar den dood: anderen legden zich neer aan mijn voeten en vroegen om onderwezen te worden. Ik deed hen opstaan en ik werd de wegwijzer van dit geslacht. Ik onderwees hen in de leer, hoe en op welke wijze zij gered zouden worden; en ik zaaide onder hen de woorden van wijsheid en zij voedden zich met het water der onsterfelijkheid. Toen het reeds laat geworden was en het licht van de zon geheel begon onder te gaan, gaf ik hen bevel om god te danken en ieder keerde toen naar zijn eigen legerstede terug, na zijn dankgebed voltooid te hebben.*

In deze drie paragrafen deelt de Poimandres ons mee, het eerste optreden van den profeet; hoe de profeet zijn ambt aan-

vaardt, na daartoe gesterkt te zijn door den Nous (§ 27), wat de profeet aan de menschen meedeelt, (§ 27 — § 28) en hoe deze woorden worden ontvangen (§ 29).

Toen de openbaringen van den Poimandres waren beëindigd, mengde hij zich weer onder de machten, zoo stelt ons de profeet het afscheid van den Nous voor.

De Nous, die verschenen was aan den profeet, had zich aan hem vertoond in den vorm van een mensch en later onder de gedaante van licht (zie § 1 — § 4).

De profeet stelt dit zoo voor, alsof de Nous zich had afgescheiden van de machten en nu bij hen terugkeert. Misschien kunnen we beter zeggen, dat hij zijn aangenomen gedaante aflegt, waarin hij verschenen was, en dat hij niets anders meer is als Nous, in wiens wezen alle machten zijn opgenomen. Ook hier treffen we dus weer aan de sterke personificatie van de machten in den Nous, die als het ware van hem onderscheiden zijn, zoodat hij er zich onder kan mengen.

Nu het visioen en de openbaringen ten einde zijn, dankt en prijst de profeet den Nous en hij gaat nu de wereld in onder de menschen, om heraut te zijn van de openbaringen van den Nous. Hij zal de kennis en de godsvrucht in al haar schoonheid aan de menschen leeren kennen en daardoor hun de wijze openbaren, waarop ze gered kunnen worden.

De profeet was volkomen in staat deze taak te vervullen, omdat hij door den Nous zelf gesterkt was; in het innigste en meest vertrouwelijke kontakt had de Nous hem alles geopenbaard en hij had dus zelf den weg al doorloopen, dien hij aan anderen zou leeren. Wat § 22 ons leert over de hulp van den Nous om tot de kennis te komen van god, zich zelf en het heelal, dat wordt hier in § 27 ons voorgesteld in konkrete vorm aan de hand van het voorbeeld van den profeet zelf.

Hier openbaart ons de Poimandres, dat niet alleen de Nous zelf ons helpt om de kennis te verkrijgen, maar dat samen met den Nous soms ook optreden de profeten, die de gnosis reeds verkregen, om hun medemenschen te helpen.

De inhoud van de boodschap, die de profeet moest gaan bren-

gen aan de menschen, was geen andere, dan de inhoud van de openbaringen die de Nous aan hem zelf deed.

Het is een doorloopende aansporing om toch de kennis te verkrijgen, om niet onwetend te verblijven, en de onsterfelijkheid te bemachtigen, die door kennis verkregen wordt.

Al zijn zij aard-geboren menschen, menschen die afstammen van een Anthropos, die zich vergreep aan de natuur, toch kunnen zij het heil verwerven, als zij maar niet het leven in een roes ombrengen.

Ten slotte vermeldt de Poimandres het succes, dat de prediking van den profeet had.

Na een gewillig luisteren in het begin, scheiden zich dadelijk de hoorders in twee groepen. Er zijn er bij, die spottend hem en zijn woorden omlaag haalden, dat zijn de onwetenden, die leven voor den dood, die in hun onwetendheid steeds verder zullen gedreven worden, daarin gesterkt door den daimon. Voor hen helpt ook het woord van den profeet niet. Maar er zijn er anderen, die zich aan hem vasthechten; dat worden zijn leerlingen, onder wie hij de woorden van wijsheid kan uitzaaien. Zij zetten zich aan zijn voeten neer en op zijn woord staan zij op; dat worden zijn volgelingen, van wie hij de leider is.

Zooals § 22 en § 23 ons lieten zien, zullen niet allen de onsterfelijkheid verkrijgen, alhoewel zij den nous bezitten; omdat sommigen in zich den Nous zelf niet tegenwoordig hebben, maar den daimon. De profeet deelt hier het lot van den Nous. Ook de Nous werd ontvlucht, in steeds grooter onwetendheid, door degene, die gedreven werden door den daimon. Zoo verlaten deze ook den profeet in grove miskenning van zijn woorden.

Zooals de profeet zelf den Nous dankte na de openbaringen, die hij van hem ontving (§ 27), zoo beveelt hij ook de zijnen om god te danken, als zij hem verlaten, nadat hij hun een dag lang heeft onderwezen.

§ 30. ἐγὼ δὲ τὴν εὐεργεσίαν τοῦ Ποιμάνδρου ἀνεγραψάμην εἰς ἑμαυτόν, καὶ πληρωθεὶς ὧν ἤθελον ἐξηυφράνθην. ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμυσις τῶν ὀφθαλμῶν ἀληθινῇ ὁρασίς, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ

λόγου ἐκφορὰ γεννήματα ἀγαθῶν. τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ Νοός μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου. θεόπνους γενόμενος τῆς ἀληθείας ἦλθον. διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ.

§ 30. *Ik schreef de weldaad van den Poimandres op in mijzelf en ik was zeer verheugd, omdat ik vervuld was van alles, waarnaar ik verlangd had. Want de slaaf van het lichaam verkeerde in een ontwaken van de ziel, en het sluiten der oogen in een werkelijk zien, en mijn zwijgen ging zwanger van goed en het uitspreken van het woord werd het voortbrengen van het goede. Dit alles had ik het geluk ontvangen te hebben van mijn Nous, dat is, van den Poimandres, de eigenmachtige rede. Onder ingeving van god, ging ik op in de waarheid. Daarom breng ik uit den grond van mijn ziel en uit alle kracht een loflied uit op den vader, op god!*

De profeet heeft zijn volgelingen laten heengaan en hij is alleen achtergebleven in den laten avond; nu wordt hij dankbaar voor het vele goede, dat hij van den Nous had ontvangen; hij zal het opteekenen in zijn hart en het niet vergeten. Het is hem een reden tot diepe vreugde.

Dan somt hij op, wat hij van den Nous ontvangen heeft. Hij was als alle menschen uit aarde geboren en zijn geest ging daarom verdoken in zijn lichaam. Nu is hij van onder den slaaf van het lichaam uitgekomen en zijn ziel, zijn geest is ontwaakt. Hij kent nu zich zelf en hij kent den Nous. Nu heeft hij de zinnen van zijn lichaam niet meer noodig, nu kunnen zijn oogen gaan slapen, want in zijn ziel doorleeft hij nu pas het echte zien. Dit zien is zijn geluk en hij is innerlijk vol van dat geluk en dat goed; want hij kent zich zelf. Zoolang hij zwijgt, gaat hij van binnen zwanger van al dat goed, maar god, de Nous, droeg hem op te spreken; nu wordt zijn zwijgen vruchtbaar, als hij door te spreken uit zijn binnenste het goede voortbrengt. Dit alles is hem geworden door den Nous, tot wien hij zich moet uiten in een lied.

§ 31. Ὁ ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατὴρ τῶν ὅλων
 ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλὴ τελεῖται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων
 ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις
 ἅγιος εἰ ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα

ἅγιος εἷ, οὐ πᾶσα φύσις εἰκὼν ἔφυ·
 ἅγιος εἷ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν.
 ἅγιος εἷ ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος·
 ἅγιος εἷ ὁ πάσης ὑπεροχῆς μείζων·
 ἅγιος εἷ ὁ κρείττων τῶν ἐπαίνων.

δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνάς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνοῦμενε.

§ 32. αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με, καὶ τῆς χάριτος ταύτης φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, μοῦ ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν καὶ φῶς χωρῶ. εὐλόγητος εἷ, πάτερ. ὁ σὸς Ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

§ 31. *Heilig is de god, de vader van alles,
 Heilig is de god, wiens wil door zijn eigen machten volbracht wordt,
 Heilig is de god, die gekend wil zijn en die door de zijnen gekend wordt.
 Heilig zijt gij, die door een woord de dingen hebt samengesteld,
 Heilig zijt gij, van wien de heele natuur het beeld is geworden,
 Heilig zijt gij, wien de natuur geen vorm heeft gegeven.
 Heilig zijt gij, die krachtiger zijt dan elke macht,
 Heilig zijt gij, die grooter zijt dan elke voortreffelijkheid,
 Heilig zijt gij, die te groot zijt voor onze lofprijzingen.
 Neem de geestelijke, reine offers aan van ziel en hart, dat tot U
 opgeheven is, onuitsprekelijke, onnoembare, die door zwijgen het
 beste wordt aangeroepen.*

§ 32. *Als ik U bid, dat ik niet moge falen in de kennis van ons
 wezen, wees mij dan ter wille en sterk mij; dan zal ik van deze gunst
 meedeeling doen aan allen van mijn geslacht, die in onwetendheid
 zijn, aan mijn broeders, Uw zonen. Daarom geloof en belijd ik: ik
 ga op naar leven en licht; gij zijt gezegend, vader. Uw mensch wil
 met U heilig zijn, zooals gij hem alle macht gegeven hebt.*

De Poimandres sluit met een hymne (§ 31) en een gebed (§ 32). In de hymne prijst de profeet den Nous, die hem de bron was van zijn geluk; in het gebed vraagt hij hem met aandrang, dat hij zijn gunst blijft schenken en zelfs dat hij hem nog meer weldaden bewijst.

In drie strofen, elk van drie regels, prijst de profeet god met een negen maal herhaald „heilig”.

De eerste strophe beziet den Nous in zich zelf, den vader van alles, wiens wil volbracht wordt door zijn eigen machten, wiens groote gebod, is dat hij gekend wenschte te worden, die alleen door de zijnen feitelijk gekend wordt.

De tweede strophe behandelt de verhouding tusschen den Nous en de wereld: de heele wereld is door hem samengesteld en naar zijn beeld gevormd, terwijl hij zelf volkomen onafhankelijk staat tegenover de wereld.

Deze Nous is boven alle machten, want zij volbrengen allen zijn wil, hij is boven alle gezag en hoogheid, omdat hij zelf alleen de eigenmachtige Nous is, hij staat boven al onze lofprijzingen, want deze zijn ijdel pogen, zoolang hij zelf niet in ons tegenwoordig is en ons verlicht. Dan zingen wij hem toe, zooals zijn eigen machten hem toezingen, aldus de derde strophe.

Na deze lofprijzingen volgt een gebed van den profeet.

Het is allereerst een vurig gebed voor zich zelf, waarin hij zijn heil vraagt aan god. Blij en dankbaar, dat hij is opgestegen uit schaduwen en schijn naar licht en werkelijkheid, vraagt hij aan den Nous, deze gunst nooit meer te mogen verliezen. Hij is nu overtuigd, dat hij opgaat naar leven en licht, omdat hij zich zelf kent in zijn ware wezen, dat hij ontleende aan den Anthropos, den zoon van den Nous, die leven en licht is.

Maar hij vergeet in zijn gebed ook zijn medemenschen niet, die hij zijn broeders noemt, omdat ook zij, evenals hij zelf, zonen zijn van een god. Hij vraagt om kracht, opdat hij de edele gaven die hij ontvangen had, ook aan anderen mag openbaren. Want in iederen mensch leeft de mensch van god en deze mensch wil heilig zijn met god. Daartoe heeft hij alle macht gekregen. Hij zal zijn macht gebruiken, als hij er kennis van heeft; een kennis die de profeet wil openbaren en die de Nous kan geven.

3. Tot slot van dit hoofdstuk moet uit dezen kommentaar verzameld worden een anthropologie van den Poimandres in een zooveel mogelijk systematischen opzet.

Daartoe zullen de openbaringen van den Poimandres geklassificeerd worden in vier afdeelingen: n.l.

- a.* openbaringen over den oorsprong van den mensch;
- b.* openbaringen over het wezen van den mensch;
- c.* openbaringen over het doel van den mensch;
- d.* openbaringen over het leven van den mensch.

Deze vier afdeelingen zijn ten nauwste met elkaar verbonden en zij kunnen uit elkaar worden afgeleid. Want de oorsprong van den mensch zal openbaren, wat de mensch is; en uit het wezen van den mensch kan bepaald worden, wat het doel is van zijn leven; naar dit doel heeft de mensch zich te richten, wanneer hij zich afvraagt, hoe hij zijn doen en laten moet ordenen.

- a.* De oorsprong van den mensch is een tweevoudige.

Oorspronkelijk bracht de Nous uit zich alleen den mensch voort en deze mensch bezat dan ook een volkomen gelijkenis met het wezen van den Nous; en een van de eigenschappen, die de mensch geërfd had van den Nous, was de volheid van het man en vrouw zijn, die hij in zich vereenigde.

Steunende op dezen karaktertrek zou men mogen besluiten, dat de mensch dus uit zich had moeten voortbrengen zonder hulp van buiten, zooals hij zelf ook door den Nous was voortgebracht.

Dan lag het in den gedachtengang van den Poimandres, dat de mensch oorspronkelijk geen aarde-wezen was, maar een macht uit de sfeer rond den Nous, een macht, die zijn oorsprong vond alleen in god.

Maar door den band van den Anthropos met de natuur is het lichaam ontstaan in de schoot der natuur, en dit lichaam werd tot een eenheid verbonden met het wezen van den Anthropos in de zeven zonen, die de natuur ter wereld bracht en daarna in alle menschen, die uit de zeven eersten geboren werden.

De mensch vindt dus zijn oorsprong in god, in den Nous eenerzijds en in de stof van de natuur anderzijds; en daarom is hij een wezen met een dubbelen aard.

- b.* De vraag naar het wezen van den mensch wordt door den Poimandres opgelost volkomen in afhankelijkheid van zijn meening over den oorsprong van den mensch.

Dat is het groote geheim, dat de Nous openbaarde. Tot in de kleinste bijzonderheden loopt het wezen der menschen parallel met het wezen van hen, die hem hebben voortgebracht.

In iederen mensch is een geest en een ziel (νοῦς καὶ ψυχή); dat zijn de elementen, die den waren mensch vormen, want deze ontleende hij aan den Anthropos. Zijn wezen van licht en leven (φῶς καὶ ζωή) werd in alle menschen tot geest en ziel. Dit zijn de elementen, die hij moet verlossen van de stof en waarmee hij in den Nous zal terugkeeren.

Daarnaast heeft iedere mensch het lichaam (τὸ σῶμα) en den stoffelijken levensgeest (τὸ πνεῦμα). Hiervan is alleen natuur de oorsprong. Haar lagere elementen, water en aarde, vormden het lichaam, haar lucht bracht zijn levensgeest voort.

Maar in iederen mensch is ook aanwezig het karakter van de zeven planeten, dat hij erfde van den Anthropos, die vóór zijn vereeniging met de natuur aan haar aard had deel gekregen.

In iederen mensch is dus volkomen aanwezig, wat het wezen vormde van die hem voortbrachten.

c. Wanneer de oorsprong van den mensch uit den Anthropos en de natuur de reden was van de tweeslachtigheid van zijn wezen, en wanneer deze oorsprong van den mensch afweek van de oorspronkelijke plannen van den Nous met den mensch, dan volgt hieruit, dat het doel van den mensch zal zijn, om de gevolgen van dezen oorsprong uit de natuur ongedaan te maken.

Het doel van den mensch is om weer los te komen van het lichaam. Hij moet weer de zuivere, ware mensch zijn, dien de Nous ontwierp en uit zich liet geboren worden. De menschen zullen weer moeten opgaan in den Nous als machten, die zijn wezen vormen. Dit is het einddoel van den mensch en het is tevens zijn hoogste goed.

De Poimandres zelf noemt het: god worden (θεωθῆναι).

Omdat het lichaam uit een dwaling van de liefde is ontstaan, is het ware wezen van den mensch niets anders, dan wat hij erfde van het wezen van den Anthropos: dat is het wezen van God, den Nous, het wezen van het licht en leven. Dat licht en leven,

in den mensch aanwezig als geest en ziel, moet weer terugkeeren in de bron van alle licht en leven, den Poimandres.

d. Omdat het doel van den mensch is de opgang naar god, in wien hij moet opgaan, daar Nous en mensch van één wezen zijn, daarom moet de mensch zijn leven inrichten op een wijze, dat de ware mensch in hem alleen tot uiting komt.

De eerste voorwaarde, die daarom vervuld moet zijn, is dat de mensch weet heeft van zijn ware wezen; dit is dan ook het voornaamste gebod van den Poimandres: „dat de mensch zich „zelf kenne en wete, dat hij onsterfelijk is”.

Daarna volgt als noodzakelijke konsekwentie uit die kennis van zijn ware wezen, dat de mensch het lichaam moet afleggen en verfoeien, want het is voor hem de bron van alle ellende. Dat lichaam, dat hem uit een liefdes-afdwaling van den Anthropos geworden is, met al zijn driften en bederfelijkheid, zal de mensch moeten afleggen.

Maar — en dit is een derde en laatste punt, voor het menschenleven van het hoogste belang — de mensch zal niet uit zich zelf alleen die kennis verwerven, zal uit zich zelf alleen ook het lichaam niet weten te bedwingen; en daarom zal de Nous door zijn tegenwoordigheid hem een hulp zijn, als hij zal behooren tot de goeden en bewust-levendenden, terwijl de daimon anderen van het menschen-geslacht zal stuwen naar bederf, na hen verblind te hebben in starre onwetendheid.

Door den heelen Poimandres heen loopt een dualistische tendenz.

Als de openbaringen beginnen staat de wereld van god als een blijde en zuivere wereld tegenover de-droeve en verwarde stofmassa; dit dualisme wordt gestempeld tot een waarden-tegenstelling, wanneer de Nous zich openbaart als licht en leven tegenover de duisternis en den dood, die de stof typeeren.

Deze tegenstelling van waarden toont zich het scherpst in den mensch, waar beide polen elkaar ontmoeten in een innige eenheid. Want licht en leven werden in den mensch geest en ziel, maar duisternis en dood gaven hem lichaam en zinnen.

't Kerngeheim van den Poimandres is inderdaad ook het

tweeslachtige karakter van den mensch, in wien de volheid van de lichtwereld van den Nous en eveneens de volheid van de stof zijn opgenomen.

In aansluiting bij deze dualistische tendenz mogen we het standpunt van den Poimandres ten opzichte van den mensch wel het theologische standpunt noemen. Daar Nous en natuur nu eenmaal recht tegenover elkaar staan in hun waarde-verhouding, en de mensch deel heeft aan het wezen van den Nous, daarom is dat alleen het ware-wezen van den mensch, heeft dat alleen waarde voor hem. Hij moet zich dan ook zijn verwantschap met gods wezen herinneren en dit gebeurt voornamelijk onder de voorlichtende hulp van den Nous zelf: dat brengt het heil aan de menschen.

HOOFDSTUK III.

DE ANTHROPOS – OPVATTING VAN PHILO NAAR ZIJN UITLEG VAN GENESIS I, 26—27 EN II, 7.

1. De Anthropos – opvatting van Philo ligt verspreid over al zijn werken, en zeer uiteenlopend zijn de beschrijvingen, die hij van den Anthropos geeft.

De aanleiding, die hem er toe brengt om over den Mensch te spreken, dien hij den „waren mensch” noemt, „den mensch van God”, „den mensch naar het beeld” en den „hemelschen mensch”, is dikwijls zeer verschillend en vanzelfsprekend blijkt deze wisselende aanleiding een reden te zijn, waarom nu eens deze, dan weer gene trek van den Anthropos meer belicht wordt; de nadruk ligt telkens op een ander aspekt van dezelfde figuur en het heeft er allen schijn van, dat er zelfs tegensprekelijke elementen wordt bijeengebracht binnen Philo's Anthropos-opvatting.

Het mag daarom wel bijna ondoenlijk heeten om een geheel volmaakt overzicht te geven over Philo's leer over den Anthropos. Daarover zou een „Einzelstudie” geschreven kunnen worden, waar ten eerste behoefte aan bestaat, zooals Horovitz in zijn dissertatie opmerkte ¹⁾.

In dit hoofdstuk zal een aanvang gemaakt worden met de monografische behandeling van Philo's opvatting over den Anthropos. Er zal daarom in de zeer uitgebreide stof een beperking aangebracht worden en wel een tweevoudige beperking.

Allereerst zal een selectie gemaakt worden uit de plaatsen, waar Philo spreekt over den Anthropos. Slechts die gedeelten

¹⁾ Horovitz, *Das platonische Νοητὸν Ζῶον und der philonische κόσμος νοητός*, blz. 95, n. 2.

van zijn oevre komen ter sprake, waar hij expliciet kommentaar geeft op de teksten van Genesis I, 26—27 en II, 7 of waar hij deze teksten citeert. Zoowel voor Lagrange ¹⁾ en Lebreton ²⁾, als voor Bousset ³⁾ en Reitzenstein ⁴⁾ gelden deze plaatsen als de meest typeerende voor Philo's Anthropos-opvatting.

Vervolgens zal een tweede keuze plaats hebben uit deze teksten, doordat alleen in-het-Grieksch-bewaarde werken van Philo zullen worden gebruikt. Praktisch beteekent dit, dat de commentaren op Genesis en Exodus, die alleen in het Armenisch bewaard bleven, zullen worden uitgesloten ⁵⁾. Voor de vergelijking met den Grieksch Poimandres komen deze niet allereerst in aanmerking, terwijl verder de vertaling in het Armenisch of in het Latijn ons alleen gissen laat, welke termen Philo zelf heeft gebruikt. Deze onzekerheid vooral is de reden geweest, waarom deze tweede selectie is gemaakt. Want bij Philo hangt het verstaan van den zin sterk af van de termen, welke hij bezigde.

Philo gebruikte bij zijn uitleggingen van Genesis I, 26—27 en II, 7 den tekst, zooals die gegeven is in de vertaling der Septuagint welke hieronder volgt:

Gen. I, 26: καὶ εἶπεν ὁ θεός. ποιησωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν. καὶ ἀρχεθωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης, καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ, καὶ τῶν κτηνῶν, καὶ πάσης τῆς γῆς, καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

27: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον. κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Gen. II, 7: καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

In verband met Philo's kommentaar is het van beteekenis om op te merken, dat in Gen. I, 26 de eerste persoon meervoud ge-

¹⁾ R.B. XXXII, 1923, blz. 334

²⁾ *Histoire du dogme de la Trinité* I, blz. 228.

³⁾ *Hauptprobleme der Gnosis*, blz. 195.

⁴⁾ *Studien zum antiken Synkretismus*, blz. 24—25.

⁵⁾ *Philonis Iudaei Paralipomena Armena* . . . in Latinum fideliter translata per P. Io. B. Aucher. Venetus, 1826.

bruikt wordt, terwijl daarentegen I, 27 en II, 7 een derden persoon enkelvoud gebruiken, waar aangegeven wordt, wie de maker is van den mensch, en wel in dezer voege, dat een „Laat ons maken” staat tegenover een „God maakte” of „God vormde”.

Dan wordt als werkwoord in Gen. I, 26 en 27 gebruikt ποιεῖν, terwijl Gen. II, 7 het veel minder algemeene werkwoord πλάσσειν bezigt, wat onmiddellijk een veel meer anthroposmorphische beteekenis heeft. Waar ποιεῖν in 't algemeen beteekent: „iets tot stand brengen”, zonder te letten op de wijze waarop, zoodat ook hiermee de schepping kan worden aangeduid, daar beteekent πλάσσειν: „vormen”, liefst nog: „uit klei kneden”. Het heeft dus dadelijk een veel beperktere beteekenis.

Vervolgens is 't opmerkenswaardig, dat in Gen. I, 27 en II, 7, het lidwoord gebruikt wordt τὸν ἄνθρωπον, terwijl dit ontbreekt in Gen. I, 26. Zonder iets te willen insinueeren, zij er op gewezen dat het lidwoord ontbreekt daar, waar de eerste persoon meervoud gebruikt wordt.

Verder wordt er in Gen. I, 26 opgewezen, dat de mensch gemaakt gaat worden naar het beeld en de gelijkenis van god en van hen, die Hij met zich zelf samen „ons” noemt; Gen. I, 27 spreekt alleen over het beeld van god, terwijl over de gelijkenis wordt gezwegen en Gen. II, 7 laat zoowel het beeld als de gelijkenis achterwege.

Elk der drie verzen heeft dan nog een eigenaardigheid, die bestaat in een toevoeging op 't einde. Gen. I, 26 geeft de bedoeling aan, waarmee de mensch gemaakt moest worden: dat hij n.l. heerschappij moest bezitten over alle levende wezens over de geheele aarde; Gen. I, 27 vermeldt uitdrukkelijk, dat God den mensch maakte als man en vrouw; Gen. II, 7 noemt de elementen op, waaruit de menschen gevormd worden: de elementen, waaruit het wezen van de menschen bestaat. De stof van de aarde genomen is het èene element, terwijl het hoogere princip is de adem van God, waardoor de mensch een levende ziel werd.

2. Op alle plaatsen, waar Philo Genesis I, 26 gebruikt of uitlegt, heeft hij opmerkelijk veel aandacht geschonken aan het

feit, dat aldaar de eerste persoon meervoud gebruikt wordt en deze plaatsen verhelderen elkaar onderling.

In *De opificio mundi*, 72 sqq. uit hij zijn verwondering over dat meervoud, dat hij niet verwacht had, gezien Gods almacht eenerzijds en het verhaal van de vijf eerste scheppingsdagen anderenzijds, waar God alleen schiep; en hij zoekt naar een redelijke verklaring van dit feit en meent deze gevonden te hebben in het volgende.

Er zijn volgens Philo in de natuur dingen, die tot geen goed en geen kwaad in staat zijn: het zijn de onverschillige dingen, die niet kunnen kiezen tusschen deugd en ondeugd, recht en onrecht. Andere dingen kunnen alleen maar de woonplaats zijn van de deugd, uit hun binnenste komt niets dan goed voort. Het zijn deze twee groepen van dingen in de natuur, n.l. de planten en de onredelijke dieren en de zuivere sterren, waarvan God zelf allèen de maker is, omdat Hij dan geen bron en oorsprong is van ondeugd en boosheid.

Maar daarnaast bestaan er ook dingen in de natuur, waar goed en kwaad tegelijk in kunnen wonen naast elkaar; de dingen, die de bron zijn voor deugd en ondeugd tevens. Deze dingen met hun gemengd karakter kunnen niet door God alleen gemaakt worden; voor zoover zij goed zijn, kan God hun schepper zijn, maar voor het kwade in deze dingen heeft Hij de hulp noodig van meewerkers van lageren rang, die zich kunnen afgeven met het lagere en de ondeugd.

Zulk een gemengd karakter heeft het wezen van den mensch, zegt Philo, en daarom moest God het meervoud gebruiken van het ποιήσωμεν in Gen. I, 26. *De opificio mundi*, 74—75: τῷ δὴ πάντων πατρὶ θεῷ τὰ μὲν σπουδαῖα δι' αὐτοῦ μόνου ποιεῖν οἰκειότατον ἦν ἕνεκα τῆς πρὸς αὐτὸν συγγενείας, τὰ δὲ ἀδιάφορα οὐκ ἄλλότριον, ἐπειδὴ καὶ ταῦτα τῆς ἐχθρᾶς αὐτῷ κακίας ἀμοιρεῖ, τὰ δὲ μικτὰ τῇ μὲν οἰκεῖον τῇ δ' ἀνοίκειον δὲ ἕνεκα τῆς ἐναντίας καὶ χείρονος. διὰ τοῦτ' ἐπὶ μόνῃς τῆς ἀνθρώπου γενέσεώς φησιν ὅτι εἶπεν ὁ θεὸς „ποιήσωμεν”, ὅπερ ἐμφαίνει συμπράληψιν ἐτέρων ὡς ἂν συνεργῶν 1).

1) C.W. I, 25.

Dat God, de alvader, door Zichzelf alleen goede dingen maakte, was om hun verwantschap met Hem in hooge mate passend, het scheppen van onverschillige dingen was Hem niet vreemd, daar deze toch ook vrij waren van de Hem vijandige boosheid; maar de schepping van de gemengde dingen was deels passend, deels niet passend: passend vanwege het betere idee, dat erin vermengd was, niet passend echter om het tegenovergestelde en slechtere idee. Daarom zegt de Schrift alleen over het ontstaan van den mensch, dat God sprak „Laat ons maken”, wat immers aangeeft het medeopnemen van anderen als medewerkers.

Omdat de menschenatuur bron is voor goed en kwaad, daarom heeft God helpers noodig bij de schepping van den mensch, leert *De opificio mundi*, maar wie deze helpers zijn wordt hier niet duidelijk gemaakt door Philo. Daarover spreekt hij wel in, *De confusione linguarum*, 168 sq. wanneer hij naar aanleiding van den tekst van Genesis XI, 7, waar gesproken wordt over de spraakverwarring bij den torenbouw te Babel, eveneens stoot op een eersten persoon meervoud (συγχέωμεν).

Philo verwijst dan ook naar het ποιήσωμεν van Gen. I, 26 en geeft als reden aan van dit meervoud, dat de zonden nu eenmaal niet tot God kunnen herleid worden als hun oorsprong, maar dat anderen den weg tot de ondeugd in de ziel bereiden en aanleggen. Deze helpers van God zijn lagere machten, ze worden zijn δυνάμεις genoemd: ze vormen de geweldige wereld van ideeën, die God dienstbaar zijn in alle werk.

De confusione linguarum 171 en 175: . . . εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγούς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι. . . . βασιλεῖ δὲ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὁμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πραγμάτων ὑπερσείας, ὡςπερ ἀρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πῆγνυσθαι θεοῦ . . . 1).

Terwijl God een is, heeft Hij rond Zich onbeschrijfelijk veel machten, allen helpers en redders van al wat wordt, aan wie ook de tuchtigingen verweten worden, . . . Het is passend, dat de koning

1) C.W. II, 262—263.

zich bedient van Zijn eigen machten en dat Hij haar gebruikt voor het maken van zulke dingen, waarvan het niet passend is, dat ze door God alleen gemaakt worden.

Zeer scherp drukt Philo deze gedachten ook uit in *De fuga et inventione*, 68 sq.; alleen wat de reden betreft, waarom God helpers gebruikt bij de schepping van den mensch, is Philo hier iets wijdloopiger. Naast de reden, dat het kwaad en de ondeugd in den mensch God niet tot oorzaak kunnen hebben, vermeldt hij hier als tweede reden, dat het lagere en sterfelijke deel van de menschenziel door lagere machten gemaakt moest worden, terwijl God aan zich de schepping van het hoogste deel der menschenziel had voorbehouden.

Een tweevoudige reden dus, de eene meer van ethischen aard, de tweede meer van ontologischen aard.

De fuga et inventione, 68—69: . . . „εἶπε” γάρ φησιν „ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν”, πλήθους διὰ τοῦ „ποιήσωμεν” ἐμφαινομένου. διαλέγεται μὲν οὖν ὁ τῶν ὅλων πατήρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, αἷς τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος ἔδωκε διαπλάττειν μιμουμέναις τὴν αὐτοῦ τέχνην, ἥνικα τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐμόρφου, δικαίων ὑπὸ μὲν ἡγεμόνος τὸ ἡγεμονεῦον ἐν ψυχῇ, τὸ δ’ ὑπηκοον πρὸς ὑπηκόων δημιουργεῖσθαι 1).

Want de Schrift zegt: „God sprak: „Laat ons een mensch maken naar ons beeld”, waarbij door het „Laat ons maken” een veelheid aangeduid wordt. De Vader van alles immers spreekt tot Zijn machten, aan wie Hij het sterfelijk deel van onze ziel te vormen gaf, in nabootsing van Zijn werk, toen Hij het met rede begaafde deel in ons vormde; want Hij oordeelde, dat het billijk was, dat door een heerscher het heerschende deel in een ziel gemaakt werd, het ondergeschikte deel evenwel door ondergeschikten.

Het is deze tekst van *De fuga et inventione* ook, die een vergelijking maakt tusschen Gen. I, 26 en Gen. I, 27 en deze vergelijking levert een tegenstelling op tusschen den mensch, dien God alleen schiep en den mensch, dien Hij schiep met behulp van de machten.

1) C.W. III, 124.

Deze tegenstelling wordt enkel afgeleid uit den eersten persoon meervoud en den derden persoon enkelvoud bij het werkwoord en uit het ontbreken en aanwezig zijn van het lidwoord *vòðr ἄνθρωπος*: dit is een typisch staaltje van Philoniaanschen bijbel-uitleg.

De mensch, dien God wil maken volgens Gen. I, 26, waartoe Hij Zijn machten oproept, moet daarom juist een mensch zijn, die sterfelijk is en die in staat is om goed en kwaad te doen. Het is dus de mensch, die leeft in de wereld, waarop God hier volgens Philo gedoeld heeft.

Maar hiernaast kent Philo nog een anderen mensch: den zuiveren, waren mensch; want Gen. I, 27 vermeldt een mensch, die door God alleen is geschapen: dit moet een volkomen zuivere mensch zijn; en volgens *De fuga et inventione*, 71 is deze ware mensch de zuivere geest van den mensch.

De fuga et inventione, 71: διὸ καὶ λεχθέντος πρότερον „ποιήσωμεν ἄνθρωπον” ὡς ἂν ἐπὶ πλήθους, ἐπιφέρεται τὸ ὡς ἂν ἐφ' ἑνός· „ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον”. τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπον, ὃς δὴ νοῦς ἐστὶ καθαρώτατος, εἷς ὁ μόνος θεὸς δημιουργός, τοῦ δὲ λεγομένου καὶ κεκραμένου μετ' αἰσθήσεως τὸ πλῆθος. 1)

En daarom volgt, nadat de Schrift eerst gezegd had „Laat ons een mensch maken” als over een veelheid, het als over een enkele sprekende „God maakte den mensch”. Want van den waren mensch, die de allerreinste geest is, is alleen God de eene maker, maar van den zoogenaamden mensch, waaraan zintuigelijke waarneming is toegevoegd, de veelheid.

Het is van belang, deze aanmerking over een tegenstelling tusschen Gen. I, 26 en I, 27 goed vast te stellen en te omschrijven, omdat later bij de uitleggingen van Gen. II, 7 een nieuwe tegenstelling zal gemaakt worden tusschen Gen. I, 26 en 27 tegenover Gen. II, 7 en deze tegenstelling zal een geheel afwijkende typeering opleveren van de twee soorten van menschen, die God schiep. Het begrip van den „waren mensch” zal daardoor ook eenige wijziging ondergaan.

1) C.W. III, 124—125.

God vormt dus het plan om een mensch te scheppen en om dien mensch te vormen had God de hulp noodig van Zijn machten; maar Hij zelf zal alléén den „waren mensch” scheppen en deze „ware mensch” is de zuivere nous in den mensch.

De mensch, zooals hij feitelijk is in zijn sterfelijken aard en voorzien van de macht om te kiezen tusschen goed en kwaad, de mensch met zijn zinnen, zal niet dan met behulp van de lagere machten ontstaan. Maar in iederen feitelijken mensch leeft de „ware mensch”, dien God zelf maakte; omdat in iedere mensch de zuivere geest, de nous, woont.

Het verschil tusschen deze twee menschen, waarover Philo spreekt, is dus geen ander, dan dat in het eene geval de mensch genomen wordt in zijn geheel: dat is de mensch volgens Gen. I, 26; in het andere geval doelt Philo op 't edelste deel van den mensch, en hij noemt dat deel, d.i. den geest, den „waren mensch” en hierop slaat terug de tekst van Gen. I, 27.

Hier bij de exegese van Gen. I, 26—27 is dus geen sprake over een aparten, op zich zelf staanden mensch, die onderscheiden is van den feitelijken mensch en waaraan Philo den naam zou geven van den „waren mensch” of den „mensch naar het beeld”. Uitdrukkelijk vermeldt Philo, dat de „ware mensch” niet anders is dan de zuivere nous van de feitelijken mensch van vleesch en bloed.

Alhoewel de termen „ware mensch” en „mensch naar het beeld”, die Philo toepast op den nous eenigszins een gevaar opleveren om in dien „waren mensch” iets meer te zien, en wel een of andere Oer-mensch, die de parallel zou zijn van wat we vinden in den Poimandres, mogen we hiertoe volstrekt niet besluiten, omdat Philo zoo uitdrukkelijk mogelijk het tegendeel leert.

Niet alleen uit zijn beschouwingen over den meervoudsvorm van ποιήσωμεν, maar ook uit zijn exegese van, „naar ons beeld en onze gelijkenis” blijkt allerduidelijkst, dat Philo hier niet heeft gedacht aan een prae-Adamitischen Oermensch.

Philo ziet de opeenvolging der dagen bij het scheppings-verhaal parallel loopen met een geleidelijken voortgang in volmaaktheid van de wezens, die op die dagen geschapen werden

en hij beschouwt volgens dien gedachtengang den mensch als een waardig sluitstuk van de schepping.

Want alleen aan den mensch gaf God een geest, voortreffelijk van aard, die als het ware de ziel is van de menschenziel.

De volmaaktheid van den mensch is zoo groot, dat God met recht kon zeggen, dat Hij hem maakte naar Zijn beeld en gelijkenis: want niets was op aarde ontstaan, dat zoo zeer op God geleek als de mensch. Aldus leidt Philo zijn beschouwingen in over de gelijkenis van God in den mensch in *De opificio mundi*, 64 sq.

Deze gelijkenis met God, deze εἰκὼν in den mensch van zijn schepper, moet niet gezocht worden in zijn lichaam; we konden dit reeds verwachten, omdat het voorgaande ons aantoonde naar aanleiding van de exegese op den meervoudsvorm ποιήσωμεν, dat God alleen het hoogste deel van de ziel n.l. den nous, had geschapen. Maar uitdrukkelijk merkt Philo toch nog op, dat de gelijkenis met God niet in het lichaam kòn schuilen, omdat God niet anthropomorphisch is, en ook omdat het lichaam alle gelijkenis met God mist.

Alleen volgens zijn geest, zijn nous, werd de mensch naar God uitgebeeld: ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. (*De opificio mundi* 69) 1).

Het beeld wordt genoemd om den heerscher van de ziel, den geest.

De „mensch naar het beeld” van Genesis I, 26 en 27 is dus het beeld van God in den mensch, het beeld, dat hij met zich draagt in zijn geest.

Deze nous vertoont in zijn karaktertrekken veel gelijkenis met het wezen van God en Philo werkt in den breedte uit, waarin deze gelijkenis bestaat.

Philo zelf is getroffen door de frappante gelijkenis; en terwijl hij even te voren den nous de ziel van de menschenziel had genoemd, zooals men de pupil het oog van het oog kan noemen, durft hij nu zelfs dien nous den naam te geven van een god in den mensch.

1) C.W. I, 23.

Want de verhouding van den Oppersten Nous ten opzichte van den kosmos is in zeer veel punten gelijkend op de verhouding tusschen den mensch en zijn nous.

Evenals God is de geest van den mensch voor geen menschen-oog zichtbaar en toch ziet de nous op zijn beurt al het andere, zooals ook God alles ziet en doorschouwt. Niet alleen blijkt de nous voor de zintuigen ontoegankelijk, maar zijn wezen is in het geheel niet te kennen, terwijl de geest zelf het wezen van alle andere dingen vat en begrijpt; weer nauwkeurig gelijkend op God, wiens wezen alle kenkracht van geschapen verstand te boven gaat, die daarom ook met geen naam te noemen is, terwijl zijn alwetendheid alle wezen doorgrondt tot in de kern.

Door zijn nous ook is de mensch toegerust met alle kennis en verrijkt met velerlei vaardigheden, waardoor hij alles kan doorgronden, wat te zee en te land wordt gevonden. Maar niet alleen de aarde en de zee liggen open voor den menschegeest, ook de vrije lucht en de sfeer van sterren en planeten zijn hem gegeven om te doorvorschen. Hij zal er in doordringen en zijn liefde voor de wijsheid zal hem de heele zintuigelijk waarneembare wereld blootleggen, zoodat hij uiteindelijk stoot met zijn geest op de onzichtbare wereld.

Daar schouwt hij in de ideeënwereld, die de voorbeelden omsluit van alles, wat hij in de zinnenwereld had gezien en geleerd: hij ziet nu pas de ware schoonheid, die al het tot nu toe gekende verre overtrof; en de nous is er zich bewust van, dat deze kennis niet meer is een weten, dat zich voltrekt volgens het nuchtere denken en de vaste wetten der redeneering; maar eerder een mystieke ervaring, waarin de geest passief zich laat doorlichten. Philo noemt deze trap van het weten van den geest een sobere, nuchtere dronkenschap en hij vergelijkt haar met het heilig enthousiasme van de Korybanten.

Dit heilige weten van de wereld der zuivere ideeën dringt en stuwt den geest van den mensch omhoog, het geeft hem een nog edeler verlangen naar wetenschap, dat ten slotte alleen bevrediging zal vinden, wanneer de geest zich stelt tegenover den grooten koning zelf. Daar overstroomden den nous de golven van

het goddelijk licht, waardoor het hem mogelijk zal zijn iets van God te kennen en zijn volgelopen geestesooogen zijn als verblind bij het overvloedige licht.

Zòd nauwkeurig is in dezen toestand de gelijkenis tusschen den menschegeest en god, dat alle kennis, zelfs die van het wezen van God, openstaat voor zijn geestesoog en in dien toestand van mystieke godskennis en heilige vervoering is de mensch zich meer God bewust, dan zichzelf.

De menschen ziel wordt overweldigd door God en God heerscht erin als een ware koning. Daarom, zegt Philo, voegde God aan het κατ' εἰκόνα nog het καθ' ὁμοίωσιν toe.

Want waar God op de heele schepping een beeld van zijn wezen drukte als een stempel, daar is dat in hoogste mate waar van den mensch; want diens geest is in staat te doen, wat alleen God kan volbrengen.

Daarom kan Philo ook met recht zeggen, dat deze nous een god was van den mensch.

Hieruit volgt nu ook zeer logisch begrijpelijk, dat alleen God dezen nous kon scheppen, omdat hij zoo zuiver moest zijn als Gods Wezen zelf en het zal niemand verwonderd hebben, dat Philo aan dezen nous den naam schonk van den „ware mensch”.¹⁾

De mensch, dien God ontwierp en uitwerkte, was de zuivere nous. Deze nous zal om een of andere reden met het lichaam verbonden worden en het zal een geest zijn, die van zijn behuizing in de stof den weerslag zal ondervinden. Maar daarover spreekt Philo pas bij zijn exegese van Gen. II, 7.

Dit is uit het voorgaande allerduidelijkst gebleken, dat volgens Philo de geest van den mensch, zooals hij leeft op de aarde, het beeld draagt van God en dat om dat beeld van God deze nous in den mensch door Philo genoemd wordt de „ware mensch”.

De fuga et inventione, 71: διὸ καὶ λεχθέντος πρότερον „ποιήσωμεν ἄνθρωπον” ὥς ἂν ἐπὶ πλήθους, ἐπιφέρεται τὸ ὥς ἂν ἐφ' ἐνός. „ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον”. τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν

¹⁾ *De opificio mundi*, 69—71. C.W. I, 23 sq.

ἀνθρώπου, ὃς δὴ νοῦς ἐστὶ καθαρώτατος, εἷς ὁ μόνος θεὸς δημιουργός, τοῦ δὲ λεγομένου καὶ κεκραμένου μετ' αἰσθήσεως τὸ πλῆθος 1). *Quis rerum divinarum heres sit*, 231: ὥστε τὸν καθ' ἑκάστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπός ἐστι, . . . 2).

De fuga et inventione, 71: *En daarom volgt, nadat de Schrift eerst gezegd had „Laat ons een mensch maken” als over een veelheid, het als over een enkele sprekende „God maakte den mensch”. Want van den waren mensch, die de allerreinste geest is, is alleen God de eene maker, maar van den zoogenaamden mensch, waaraan zintuigelijke waarneming is toegevoegd, de veelheid.*

Quis rerum divinarum heres sit, 231: *zoodat de geest van ieder van ons, die de echte en ware mensch is, . . .*

De nadere bepaling van de wijze, waarop dit beeld van God in den menschengeest wordt aangebracht en hoe we ons dit beeld van God hebben te denken, geeft Philo voornamelijk in zijn commentaren op Gen. I, 27. Als een zeer voornaam punt zal hier besproken moeten worden, hoe de verhouding is tusschen den Logos en het beeld in den nous van den mensch.

In *Quis rerum divinarum heres sit*, 230 sq. merkt Philo op, dat de tekst van Gen. I, 26—27 spreekt over het vormen van den mensch *naar* het beeld van god en niet *als* een beeld van god. Dat κατὰ heeft zijn beteekenis volgens Philo's exegese.

Het beeld van God in betrekking tot den mensch is te verstaan in dubbelen zin.

Er is een beeld van God buiten den mensch, de Logos, die inhoudt het beeld, dat in de menschenziel zal worden aangebracht. Op deze plaats noemt Philo evenwel den Logos nog niet den „waren mensch”.

Naast den Logos is er een tweede beeld van God in ons, dat is onze nous en dien nous noemt Philo uitdrukkelijk den „waren mensch” (zie boven).

Zoodat Philo zelf opmerkt, dat er dus sprake is van een driedigden trap: God, de Logos, de nous.

1) C.W. III, 124—125.

2) C.W. III, 52.

God heeft zijn wezen eerst nagebeeld in Zijn Logos: deze Logos is het beeld van God en hij is tevens het beeld van den mensch, want dit beeld van God in den Logos is gedrukt op de menschenziel. De menschengeest is dus het beeld van een beeld.

De Logos neemt hier zijn bekende middenstelling in tusschen twee uitersten en Philo noemt hem de afbeelding van God en het voorbeeld van den menschengeest.

Quis rerum divinarum heres sit, 231: καλεῖ δὲ Μωυσῆς τὸν μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς εἰκόνα θεοῦ, τὸν δὲ καθ' ἡμᾶς τῆς εἰκόνης ἐκμαγεῖον „ἐποίησε” γάρ φησιν „ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον” οὐχὶ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλὰ „κατ' εἰκόνα”. ὥστε τὸν καθ' ἑκαστον ἡμῶν νοῦν, ὃς δὴ κυρίως καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος ἐστὶ, τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος, τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τούτου, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου 1).

Mozes nu noemt het eene boven ons: beeld van God, het andere in ons: afdruk van het beeld. Want „God maakte den mensch”, zegt de Schrift, niet tot een beeld van God, maar „naar een beeld”, zoodat de geest van ieder van ons, die de echte en ware mensch is, een derde afdruk is van dengene, die hem gemaakt heeft, de middelste echter een voorbeeld is van deze (= de geest), maar een afbeelding van gene (= God).

Reeds in *De opificio mundi*, 25 heeft Philo erop gewezen, dat Gods Logos het beeld is van den mensch en dien Logos noemt hij daar de wereld van de ideeën.

Zeer typisch is de wijze van redeneeren aldaar.

Uit den mensch, die naar Gods beeld is geschapen, besluit Philo tot een geschapen zijn van de heele wereld naar een idee. Hij heeft in dezen tekst van Gen. I, 26—27 het fundament gevonden om de ideeënleer in zoo wijd mogelijken zin binnen te voeren in zijn exegese. Want als een deel van de schepping, n.l. de mensch geschapen is naar een idee, naar den Logos, dan moet zeker het geheel geschapen zijn naar een idee. Het geheel is immers voornamer dan zijn deelen.

De opificio mundi, 25: τὴν γοῦν ἀνθρώπου γένεσιν ἀναργάφων ἐν τοῖς ἔπειτα διαρρήδην ὁμολογεῖ, ὡς ἄρα κατ' εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη. εἰ δὲ τὸ μέρος εἰκῶν εἰκόνης [δῆλον ὅτι] καὶ τὸ ὅλον

1) C.W. III, 52.

εἶδος, σύμπας οὗτος ὁ αἰσθητὸς κόσμος, εἰ μείζων τῆς ἀνθρωπίνης ἐστίν, μίμημα θείας εἰκόνος, δῆλον ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὃν φαμεν νοητὸν εἶναι κόσμον, αὐτὸς ἂν εἴη [τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν] ὁ θεοῦ λόγος 1).

Als de Schrift vervolgens het ontstaan van den mensch beschrijft, erkent zij daarbij duidelijk, dat deze mensch naar Gods beeld gevormd werd. Als nu het deel beeld is van een beeld, dan is [het duidelijk dat] ook de heele uiterlijke gedaante, deze heele zintuigelijk waarneembare wereld, zoo zij grooter is dan het menschedom, een nabootsing is van een goddelijk beeld; dan is het duidelijk, dat de oorspronkelijke afdruk, dien wij de ideeënwereld noemen [het voorbeeld, de oorspronkelijke idee der ideeën] het woord Gods zelf zou zijn.

Dezelfde gedachte in zeer gelijkkluidende termen vinden we terug in *Leges Allegoriarum III*, 96, naar aanleiding van een interpretatie van den naam Beseleël, den bouwmeester, die in de woestijn ark en tabernakel bouwde.

De Logos is het instrument en het beeld, dat God gebruikte bij de schepping en de mensch is dus niet onmiddellijk naar God zelf gemaakt, zooals de Logos; maar de mensch is een afbeelding van Gods schaduw, den Logos. Daarom heeft de H. Schrift uitdrukkelijk vermeld, dat de mensch gemaakt is niet naar God, maar naar Gods beeld, d.i. de Logos.

We kunnen dus als het ware onderscheiden het wezen van God, dat God uitdrukte in groote juistheid op zijn stempel, den Logos. De Logos is de stempel van God en als zoodanig gebruikt God hem als instrument om op de zichtbare wereld zijn beeld te drukken: bijzonder diep en scherp was deze stempel gezet op den geest van den mensch, zoodat niets in de schepping meer op God geleek dan de mensch 2).

Leges Allegoriarum III, 96: ἐρμηνεύεται οὖν Βεσελεήλ ἐν σκιά θεοῦ. σκιά θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὄργανῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ. αὕτη δὲ ἡ σκιά καὶ τὸ ὥσανεῖ ἀπεικόνισμα ἐτέρων ἐστίν ἀρχέτυπον. ὥσπερ γὰρ ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος, ἦν σκιάν νυνὶ κέκληκεν, οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα,

1) C.W. I, 7—8.

2) Zie ook *De Plantatione Noë*, 18 sq. C.W. II, 137.

ὡς καὶ ἐναρχόμενος τῆς νομοθεσίας ἐδήλωσεν εἰπὼν „καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ“, ὡς τῆς μὲν εἰκόνας κατὰ τὸν θεὸν ἀπεικονισθείσης, τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος 1).

Beselel nu wordt vertolkt als: in de schaduw van God; Schaduw van God is Zijn Woord, waarvan Hij als van een werktuig gebruik maakte, toen Hij de wereld schiep. Deze schaduw is zoowel het afbeeldsel (van iets anders) als het voorbeeld voor anderen. Want zooals God voorbeeld is van het beeld, dat de Schrift nu schaduw noemde, zoo wordt het beeld voorbeeld voor anderen, zooals de Schrift ook bij het begin van de Wet openbaarde met de woorden „En God maakte den mensch naar een beeld van God“, alsof het beeld naar God werd afgebeeld, de mensch echter naar het beeld, dat kracht van voorbeeld gekregen had.

Deze tekst is bijzonder waardevol niet alleen om de zeer expliciete getuigenis over de verhouding van God en Logos en het beeld van God in den mensch, maar ook om de vermelding van het instrumentale karakter, dat de Logos heeft bij de schepping. De Logos is niet enkel het beeld, waarnaar God schouwde, hij is ook het werktuig, dat God gebruikte voor de tenuitvoerlegging van zijn plannen.

Nergens spreekt Philo bij zijn exegese van Gen. I, 26—27 over een op zich zelf staande persoon, die den naam „ware mensch“ zou dragen en dien we den Oervader van het menschengeslacht zouden kunnen noemen.

Naar aanleiding van het beeld van God zou Philo twee wezens den naam van „waren mensch“ kunnen geven.

Allereerst den nous van den mensch, die het beeld van God draagt, waardoor de mensch 't edelste wezen is uit heel de schepping: en dezen nous noemt Philo uitdrukkelijk „waren mensch“, zooals te voren is aangetoond.

Maar ook de Logos zou als beeld van den mensch, omdat hij beeld was van God, dien titel van „waren mensch“ kunnen voeren. Evenwel is het opmerkelijk, dat Philo hier deze benaming niet geeft aan den Logos, terwijl hij dit elders wel een enkelen

1) C.W. I, 134.

keer doet; o.a. *De confusione linguarum*, 146: καὶν μηδέπω μέντοι τυγχάνη τις ἀξιόχρεως ὧν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα. καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται 1).

En indien echter nog niemand waardig bevonden werd om zoon van God genoemd te worden, laat hij zich dan beijveren, dat hij opgesierd moge worden overeenkomstig zijn eerstgeboren Woord, den oudsten engel, ofwel een aartsengel, wien vele namen ten dienste staan. Want hij wordt ook begin genoemd en naam van God en woord en mensch naar het beeld en de ziener, Israel.

Deze plaats is wel de meest duidelijke, waar expliciet de naam „mensch naar het beeld” wordt gegeven aan den Logos. De andere plaatsen die door de auteurs worden aangehaald om te bewijzen, dat de Logos de ware mensch is, zijn veel zwakker, omdat over het algemeen meer erop gewezen wordt, dat de Logos het beeld is van heel de schepping en in het bijzonder het beeld van den mensch, maar veel minder vinden we vermeld, dat de Logos den naam „waren mensch” of „mensch naar het beeld” droeg.

Hier op deze plaats in *De confusione linguarum* is het bovendien licht te begrijpen, dat Philo ook dezen naam noemt: want hij wijst hier juist op het veelnamig karakter van den Logos en hij somt alle titels, die de Logos kan dragen, op. Deze schaars voorkomende benaming kan zeker niet gelden als een zwaarwichtige reden om te bewijzen, dat Philo hier een mythe over den Oermensch binnenvoert in het bijbel-verhaal; want tegenover deze hoogst zeldzaam voorkomende naam van den Logos vinden we bij zijn exegese van Gen. I, 26—27 uitdrukkelijk vermeld, dat de nous, de geest in den mensch alleen met recht de ware mensch is en genoemd wordt.

We moeten Philo hier als volgt interpreteeren: Daar de menschengeschiedenis volgens de H. Schrift naar Gods beeld is geschapen en zeer sterk op God gelijkt in zijn kennen en kunnen, daarom draagt deze nous met recht den titel van den „waren mensch”.

1) C.W. II, 257.

De geest van den mensch is de mensch, dien God heeft gevormd zonder hulp van lagere machten; alleen zijn Logos, zijn zuiver evenbeeld, heeft geholpen bij deze schepping. Want het beeld van God in den Logos heeft God gedrukt op den geest van den mensch. Dat de geest van den mensch echt de kern van het wezen vormt bij den mensch, waarom hij ook den naam draagt van „waren, echten mensch”, dat dankt de mensch aan den Logos en daarom is het een eernaam voor den Logos „mensch naar het beeld” genoemd te worden; want hiermee wordt het edelste in den kosmos herleid naar den Logos, als zijn bron en zijn beeld.

De kommentaren van Philo op Gen. I, 26—27 bieden dus ten eenen male geen steun aan de hypothese, dat Philo een hellenistische mythe over den oer-mensch zou hebben gekend en dat hij deze mythe zou hebben gebruikt bij zijn exegeze van Genesis I, 26—27. De bijbeltekst zelf verklaart voldoende de namen „ware mensch” en „mensch naar het beeld”.

Dit sluit natuurlijk niet uit, dat Philo zeer gemakkelijk een zoodanige mythe *kan* gekend hebben. Hij leefde immers volop in den hellenistischen tijd en in een waar brandpunt van deze beweging, Alexandrië.

In verband met deze beschouwingen over den mensch als een bizonder beeld van god treffen we bij Philo nog een karakteristieken trek aan n.l. den opgerichten gang van den mensch.

Omdat de mensch bestemd is om met zijn geest boven de stof op te stijgen en daarna binnen te treden in de sfeer van Gods licht, waar hij God zal kennen in een heilig enthousiasme, daarom heeft onder alle aardbewoners alleen de mensch een opgerichten gang. Deze gedachte ontwikkelt Philo meerdere malen, vooral ook wanneer hij spreekt over den mensch als een hemelsch wezen, dat leeft in hoogere regionen, dan die van stof en zinnen.

De dieren en de planten zoeken hun voedsel op aarde en de schepper heeft in groote doelmatigheid hun hoofd omlaag gericht, hun wortels diep in den bodem laten groeien, opdat zij zoo dicht mogelijk bij de bron zouden zijn, die hun geheele leven in stand moest houden; maar het voedsel dat de mensch tot zich moet nemen, wil hij heelemaal leven naar zijn waren aard,

is niet alleen en zelfs niet voornamelijk het aardische voedsel; zijn voedsel moet zijn de kennis van God, die heel zijn wezen moet vullen. Om hem daartoe in staat te stellen gaf God hem niet alleen den geest, den nous, maar ook den opgerichtten gang, opdat het hem zeer gemakkelijk zou vallen op te stijgen boven aarde en stof en te belanden boven de eeuwige sterren bij God.

Quod deterius potiori insidiari soleat, 85: μόνον γὰρ δὴ τῶν ἐπὶ γῆς φυτὸν οὐράνιον ὁ θεὸς ἀνθρώπων εἰργάσατο, τῶν μὲν ἄλλων τὰς κεφαλὰς πηξάμενος ἐν χέρσῳ — κατωκάρα γὰρ πάντα —, ἀνθρώπου δὲ εἰς τὸ ἄνω προαγαγών, ἵνα τὰς τροφὰς ὀλυμπίους καὶ ἀφθάρτους ἀλλὰ μὴ γεώδεις καὶ φθαρτὰς ἔχοι 1).

Want God had onder de aarde-dingen alleen den mensch tot een hemelsch levend wezen gemaakt; Hij had van de anderen de koppen naar de aarde gericht — allen dragen immers hun kop naar beneden — het hoofd van den mensch echter richtte Hij omhoog, opdat hij hemelsche en onbederfelijke en geen aardische en bederfelijke spijzen zou krijgen.

De Plantatione Noë, 17: ἐξαιρέτου δὲ τῆς κατασκευῆς ἔλαχεν ἄνθρωπος. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων τὰς ὀψεῖς περιήγαγε κάτω κάμψας, διὸ νένευκε πρὸς χέρσον, ἀνθρώπου δὲ ἔμπαλιν ἀνώρθωσεν, ἵνα τὸν οὐρανὸν καταθεῖται, φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, ὑπάρχων 2).

De mensch kreeg een uitgelezen lichaamsbouw; want (God) had het gezicht van de andere wezens naar omlaag gericht en gebogen, — daarom zijn zij naar de aarde gekeerd, — maar het gezicht van den mensch richtte Hij daarentegen omhoog, opdat hij den hemel zou zien, niet als een aardisch, maar als een hemelsch levend wezen, volgens het oude gezegde.

Niettegenstaande hier de mensch een hemelsch wezen genoemd wordt, is toch ook met hem bedoeld de mensch van vleesch en bloed, zooals blijkt uit den opgerichtten gang, dien Philo hem toeschrijft.

Zeer weinig spreekt Philo over het slot van Gen. I, 26, waar den mensch de heerschappij wordt gegeven over de heele aarde.

1) C. W. I, 277.

2) C. W. II, 137.

Alleen in *De opificio mundi*, 77 sq. wijst hij hierop, als èèn van de redenen, waarom de mensch op den laatsten dag werd geschapen. Hij kent aan deze reden veel kracht toe, en werkt ze daarom breed uit, omdat hij hiervoor steun vindt in de H. Schrift.

Als God een mensch wilde scheppen, die moest heerschen over heel de aarde, en over al de dieren en de planten, dan moest die mensch wel het laatste geschapen worden, opdat zijn laat verschijnen als een wonderlijke nieuwigheid aan de heele schepping een heilig ontzag zou inboezemen. Wanneer God den mensch wilde laten heerschen, moest Hij hem als den laatste voortbrengen op de aarde, meent Philo; en hij illustreert met voorbeelden de macht van iemand, die aan het einde zich bevindt. Hij noemt een schipper, die aan het roer bij de achtersteven het schip in zijn macht heeft; hij noemt den wagenmenner, die van achter uit zijn wagen den gang en den vaart der paarden bestuurt.

Philo ziet dus in die laatste plaats van den mensch in de rij der scheppingen allereerst een teeken van zijn hooge volmaaktheid en tevens een bewijs voor zijn heerschappij over heel de voorafgaande schepping.

De opificio mundi, 83—84: ἐπὶ πᾶσι μέντοι κάκεινο λέγεται πρὸς ἀπόδοσιν αἰτίας ἀναγκαίας. ἔδει πάντων γεγονότων ὕστατον φῦναι τὸν ἄνθρωπον, ἵνα τελευταῖος ἐξαπινάίῳ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ἐπιφανεῖς ἐμποιήσῃ κατὰ πληξιν. ἐμελλε γὰρ ἰδόντα πρῶτον τεθηπέναι καὶ προσκυνεῖν ὡς ἂν ἡγεμόνα φύσει καὶ δεσπότην. διὸ καὶ θεασάμενα πάντα διὰ πάντων ἡμερώθη καὶ ὅσα τὰς φύσεις ἀγριώτατα κατὰ τὴν πρῶτην εὐθύς πρόσοψιν ἐγένετο χειροθετάτα, τὰς μὲν ἀτιθάσους λύττας ἐπιδεικνύμενα κατ' ἀλλήλων, εἰς δὲ μόνον τὸν ἄνθρωπον τιθασεύμενα. παρ' ἣν αἰτίαν καὶ γεννήσας αὐτὸν ὁ πατήρ ἡχεμονικὸν φύσει ζῶον οὐκ ἔργῳ μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ διὰ λόγου χειροτονίᾳ καθίστη τῶν ὑπὸ σελήνην ἀπάντων βασιλέα χερσαίων καὶ ἐνύδρων καὶ ἀεροπόρων 1).

Onder allerlei redenen evenwel wordt ook dit genoemd in verband met de uiteenzetting van de noodzakelijke reden. De mensch moest het laatst van alles, wat geworden is, ontstaan, opdat hij schrik zou verwekken, wanneer hij als laatste onverwachts aan de andere le-

1) C.W. I, 29.

vende wezens verschijnen zou. Want zij zouden voor hem, wanneer hij hen voor 't eerst aankeek, verstomd staan en hem vereeren als hun natuurlijken heer en meester. Daarom ook werden allen, na hem aanschouwd te hebben, tam en zoovele als van nature zeer wild waren, werden bij den eersten aanblik plotseling zeer mak en terwijl zij ontembare driften toonden tenopzichte van elkaar, waren zij gedwee geworden alleen tegenover den mensch. Om deze reden ook heeft de vader, die hem voortbracht, hem als een van nature heerschend levend wezen aangesteld niet door een daad alleen, maar ook door een aanwijzing met het woord tot koning van al het ondermaansche, van wat op aarde, in het water en in de lucht beweegt.

Ten laatste moet nu nog besproken worden, wat Philo naar aanleiding van het slot van Gen. I, 27 opmerkt over het man en vrouw zijn van den mensch, dien God schiep.

Hierover spreekt hij zeer kort in *De opificio mundi*, 76 en eenigszins uitgebreider in: *Quis rerum divinarum heres sit*, 164.

Deze besprekingen van Philo zijn zeer eigenaardig en het opmerken dubbel waard, omdat hij bij zijn exegese van Gen. II, 7 hier weer uitvoerig en eenigszins afwijkend over spreekt, althans schijnbaar.

We beginnen hier met den tekst van *Quis rerum divinarum heres sit*.

God zag alles, wat hij geschapen had en het was zeer goed, zegt Philo, omdat Gods verstand op alles gedrukt had de vaste lijnen van de regelmaat zijner billijkheid en rechtvaardigheid, die alles verdeelen volgens gelijkheid.

Onder de vele voorbeelden van Gods verdeelende rechtvaardigheid noemt Philo ook den mensch, dien God verdeelde in man en vrouw. Al verschillen deze twee in kracht, toch heeft de rechtvaardigheid het zoo geregeld, dat alleen door deze scheiding, aan den mensch macht is gegeven om soortgenooten voort te brengen.

God schiep den mensch dus dadelijk in zijn tweeheid van man en vrouw; om dit te bewijzen legt Philo den nadruk op het meervoud in den tekst van Gen. I, 27: $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ in plaats van $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Van den beginne waren dus man en vrouw van elkaar onderscheiden.

Quis rerum divinarum heres sit, 164: διεῖλεν ἰσότης καὶ τὸν ἄνθρωπον εἰς ἄνδρα καὶ γυναῖκα, δύο τμήματα, ἄνισα μὲν ταῖς ῥώμαις, πρὸς δὲ δὲ ἔσπευσεν ἡ φύσις, τρίτου τινὸς ὁμοίου γένεσιν, ἰσαίτατα. „ἐποίησε” γάρ φησιν „ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν” οὐκέτ’ αὐτόν, ἀλλ’ „αὐτοὺς” ἐπιφέρει πληθυντικῶς, ἐφαρμόττω τὰ εἶδη τῷ γένει διαιρεθέντα, ὡς εἶπον, ἰσότητι 1).

De rechtvaardigheid (van God) scheidde ook den mensch in man en vrouw, twee deelen, ongelijk van krachten, maar volmaakt gelijk in datgene, waar de natuur naar streeft, n.l. het voortbrengen van een derde, aan hen gelijk. Want de Schrift zegt „God maakte den mensch, naar Gods beeld maakte Hij hem, man en vrouw maakte Hij” niet hem, maar „hen” vervolgt dan de Schrift in het meervoud, de geslachten, die in het soort reeds onderscheiden waren door (Gods) rechtvaardigheid, zooals ik zeide, bij elkaar nemend.

Of er vòòr de scheiding van man en vrouw, waarover Gen. I, 27 spreekt, nog dubbelgeslachtelijke wezens bestaan hebben, valt uit Philo’s kommentaren op deze plaats niet op te maken.

Wanneer andere teksten en speciaal de exegese op Gen. II, 7, ons niet anders leeren, kunnen we veilig aannemen, dat Philo de dubbelgeslachtelijkheid van den eersten mensch niet heeft geleerd.

Nog korter drukt Philo zich uit over deze kwestie in *De opificio mundi*, 76, maar het zijn dezelfde ideeën als boven: πάντῃ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπὼν διέκρινε τὰ εἶδη φήσας ἄρρεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι, μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων, ἐπειδὴ τὰ προσεχέστατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὁξὺ καθορᾶν δυναμένοις 2).

Zeer goed onderscheidde de Schrift, na gesproken te hebben over den mensch naar het soort, de geslachten door te zeggen, dat man en vrouw gemaakt werden, daar zij immers nog geenszins afzonderlijk hun vorm gekregen hebben, omdat wat het meest overeenkomst in de geslachten aanwezig is in het soort en als in een spiegel zichtbaar is voor hen, die scherp kunnen zien.

1) C.W. III, 38.

2) C.W. I, 25.

Volgens Gen. I, 27 heeft God niet alleen een mensch gemaakt in het algemeen, zooals men zou kunnen meenen, zegt Philo, om het vage en algemeene karakter van den mensch, waarover Gen. I, 26—27 spreekt; God maakt niet alleen het soort „mensch” waarin het man en vrouw zijn nog ongescheiden vervat lag; maar Hij heeft den mensch gemaakt als man en vrouw, zooals Gen. I, 27 zegt. Hij maakt een vrouw en man, van den beginne een tweehed.

Ten overvloede voegt Philo hier nog aan toe, dat dus man en vrouw afzonderlijk tot het bestaan kwamen, nadat zij binnen het soort met elkaar zòd waren verbonden geweest, dat alleen een scherpziend oog ze kon onderscheiden. We besluiten dus terecht, dat Philo in z'n commentaren op Gen. I, 26—27 het bestaan van een algemeenen mensch, die dubbel- of misschien beter twee-geslachtelijk in aanleg was, niet wil erkennen, dan alleen als idee. Philo aanvaardt hier alleen het reële bestaan van de gescheiden typen van man en vrouw.

Wel moet worden toegegeven, dat deze tekst van Philo op zijn minst genomen aantoont, dat Philo bekend geweest is met de mogelijkheid van nog — niet — gescheiden — zijn der geslachten; deze gedachte kan hem niet vreemd geweest zijn, al was het op deze plaats zijn eigen gedachte niet. Tevens is uit dezen zelfden tekst af te leiden, dat Philo eveneens, al was het maar alleen in termen, kennis heeft gehad van een algemeenen mensch, dien hij τὸ γένος ἄνθρωπος noemt. Deze algemeene mensch zou juist in zich hebben vervat gehouden de ongescheiden geslachten van man en vrouw.

Maar hier ter plaatse beschouwt Philo deze algemeenen mensch niet nader en bijna onmiddellijk op *De Opificio mundi*, 76 volgt een zeer lange uitweiding over het getal zeven, n.a.v., „den zevenden dag, waarop God rustte van Zijn Werk” ¹⁾, zoodat het kommentaar op Gen. II, 7 wel eenigszins veraf komt te liggen van *De opificio mundi*, 69 sq.; maar in werkelijkheid sluiten ze tamelijk nauw bij elkaar aan. En deze tekst van *De opificio mundi*, 76 is daarom een goed verbindingsstuk en een gemakkelijk over-

¹⁾ *De opificio mundi*, 89—127. C.W. I, 31—43.

gangspunt tevens tusschen de kommentaren op Gen. I, 26—27 en II, 7 in het algemeen en in het bijzonder van de uitleggingen van *De opificio mundi* zelf.

Want deze algemeene mensch, dien we in *De opificio mundi*, 76 genoemd vinden, en die een beetje vreemd aandoet tusschen zijn beschouwingen over Gen. 26—27, zal Philo nader vermelden en omschrijven bij zijn uitlegging van Gen. II, 7.

Philo zelf legt een zeer nauw kontakt hierdoor tusschen zijn exegese van de beide scheppingsverhalen. Door de vermelding van den algemeenen mensch aan het slot van zijn beschouwingen over Gen. I, 26—27 en door de verwijzing naar *De opificio mundi*, 69 sq. bij zijn uitleg van Gen. II, 7, zooals we dien vinden in *De opificio mundi*, 134 sq., waar hij eveneens spreekt over den algemeenen mensch, die idee is of soort in tegenstelling met den gevormden mensch van aarde, heeft hij kontinuïteit aangebracht tusschen twee uitleggingen, die bij eersten oogopslag zeker van elkaar verschillen.

We zullen trachten om in het vervolg deze tegenstelling zoo veel mogelijk te verklaren met intaktlating van Philo's redelijkheid, die zich toch niet al te apert mag tegenspreken bij twee gedeelten van één kommentaar; welke twee gedeelten hij bovendien zelf bewust met elkaar in verband heeft gebracht door den tekst van *De opificio mundi*, 76 en 134.

Hier zal uiteindelijk blijken, dat het groote verschil tusschen zijn exegese van Gen. I, 26—27 en Gen. II, 7 schuilt in den naam „mensch naar het beeld”, dien hij geeft aan verschillende dragers daarvan. Maar meer dan dit naamsverschil zal er tusschen *De opificio mundi*, 69 sq. en 134 sq. niet blijken te bestaan. Zakenlijk komen beiden vrijwel overeen, alleen de manier van beschouwen verschilt en daardoor komt ook een verscheiden nadruk te vallen in beide gevallen, waardoor dan ook weer het verschil in benaming begrijpelijk wordt.

We mogen gerust in deze twee gedeelten van *De opificio mundi* een typisch staaltje zien, van de manier, waarop Philo de H. Schrift interpreteert en dit zal veel duisterheden in zijn exegese ophelderen.

Philo knoopt zijn uitleggingen vast aan elk woord van de H. Schrift en in de kleinste eigenaardigheid van den tekst weet hij een dieperen zin te vinden. Overtuigd van den rijkdom van Gods kennis, die de bijbel heeft ingegeven, zoodat zelfs de woorden van den tekst van Hem afhankelijk zijn, is Philo wel verplicht in elk woord een rijken inhoud terug te vinden.

Al is het gemakkelijk te begrijpen, dat hierdoor in Philo's exegese, die uiteraard den bijbeltekst uitrekt en uitdijt, de geringe woordelijke afwijkingen in den bijbeltekst grootere proporties gaan aannemen en den schijn krijgen van zakelijk onderscheid, toch mogen we deze interpretatie-wijze van de H. Schrift niet zòd opvatten, dat Philo op de eene plaats ontkent, wat hij op de andere heeft bevestigd.

Philo's redelijke aard zal ook hier ons een waarschuwing zijn, om niet al te gauw tegenspraken bij hem aan te nemen, althans niet binnen de perken van een en hetzelfde werk; steunende op den tekst zelf van *De opificio mundi* zal aangetoond worden, dat Philo's exegese redelijk te verklaren is. Dezen bijbelvasten en tevens redelijken Philo zullen we nu volgen bij zijn uitleggingen van Gen. II, 7.

Deze tekst van Genesis II, 7 zal hem in staat stellen een heel andere zijde van hetzelfde vraagstuk, n.l. de schepping van den mensch, te belichten.

Het is hetzelfde probleem, dat Philo belicht; want zoowel in *De opificio mundi*, 69 sq. als in 134 sq. spreekt hij over de schepping van den feitelijken mensch.

Dit bleek allereuiddeljkst in het voorgaande, waar Philo den mensch behandelt als laatste van de feitelijke schepping en nog duidelijker is dit in *De opificio mundi*, 134, omdat de tekst van Gen. II, 7 geen ontkomen mogelijk laat.

Maar het groote verschil tusschen beide plaatsen schuilt hierin, dat Philo zijn exegese van Gen. I, 26—27 baseert op de vermelding van het beeld van God, dat de mensch moet zijn, terwijl hij in Gen. II, 7 dit uitgangspunt niet vindt, omdat de tekst daar zwijgt over het κατ' εἰκόνα θεοῦ zijn van den mensch.

Daar zal hij het beeld van God zijn tenslotte terug vinden in het slot van Gen. II, 7.

Wanneer Philo's kommentaar op Gen. II, 7 niet uitgaat van het κατ' εἰκόνα θεοῦ zijn van den feitelijken mensch, dan laat het zich gemakkelijk begrijpen, dat Philo den naam „waren mensch" en „mensch naar het beeld" niet geeft aan den mensch van stof en aarde, den „plasteis"; ook in *De opificio mundi*, 69 wees Philo er apart op, dat de mensch naar het lichaam zeker niet op God geleek. Daar juist het lichaam en de stof het uitgangspunt vormen bij de exegese van Gen. II, 7, is het dus heelemaal in de lijn liggend, dat daar den naam van „mensch naar het beeld" niet gegeven wordt aan den feitelijken mensch.

Daarom blijft Philo ook zoo kort stilstaan bij de idee van den „mensch naar het beeld", die hier is de mensch als soort of idee, omdat de hoofdaandacht in *De opificio mundi*, 134 valt op den feitelijken mensch, naar zijn stoffelijken aard en zijn begenadiging door God.

Volgens dezen opzet is het verschil zoo groot niet tusschen *de opificio mundi*, 69 sq. en 134 sq. en het verschil, dat er is, laat zich gemakkelijk verklaren.

De plastische uitdrukkingswijze en de anthropomorfische beschrijving van Gen. II, 7 tegenover het planmatige en schematische karakter van Gen. I, 26, 27 verklaart de manier, waarop Philo deze beide teksten heeft moeten bezien.

Hij, die zoo angstvallig vasthield aan den tekst en ieder woord zijn recht meende te geven, door er zooveel mogelijk zin in aan te brengen, heeft gezien, dat in Gen. I, 26—27 God het plan vormde voor den feitelijken mensch en hij probeert dan in den feitelijken mensch de lijnen van dit plan nog na te wijzen.

Daarentegen heeft hij zeer goed opgemerkt, dat Gen. II, 7 alleen spreekt over de uitvoering van het scheppingswerk. Hij stelt zeer vluchtig en algemeen voorop, dat er een plan moet bestaan hebben voor den mensch, maar hij spreekt daar verder niet meer over, omdat ook de tekst van Genesis erover zwijgt. Maar veel moeite besteedt Philo er op deze plaats niet aan om aan te toonen, waar de lijnen van het plan van God loopen in den

feitelijken mensch, omdat hier nu eenmaal geen bizonderen nadruk op dat plan gelegd wordt.

Gen. I, 26—27 draaide geheel om het beeld zijn van God, Gen. II, 7 daarentegen niet.

We zouden kunnen zeggen, dat Gen. I, 26—27 en de exegese op die plaatsen de schepping van den mensch bezieet vanaf theologisch standpunt, misschien beter onder theocentrisch opzicht. Daar gaat Philo uit van God en van Zijn plannen en vindt daarvan de sporen terug in den mensch, terwijl maar zeer terloops aandacht wordt besteed aan het onvolmaakte in den mensch.

Gen. II, 7 en zijn kommentaren daarentegen zijn meer filosofisch van beschouwingwijze of misschien beter meer anthropocentrisch. De mensch vormt hier het uitgangspunt. Voornamelijk wordt gelet op de elementen, waaruit hij is samengesteld: daarover weidt de kommentaar het langste uit en slechts even wordt eraan herinnerd, dat vóór alle feitelijke menschen er een plan in God is gevormd, om een mensch te scheppen in 't algemeen.

Deze beschouwingen moeten natuurlijk niet al te absoluut en eenzijdig worden genomen.

Want in de Gen. I, 26—27 exegese wordt door Philo niet alleen het plan in God besproken, maar ook nagewezen in den feitelijken mensch, zooals boven reeds is opgemerkt. Daardoor wint het plan aan natuurlijkheid en konkreetheid, maar het behoudt zijn gaafheid, omdat het als uitgangspunt diende bij de exegese. Daarom kon Philo daar zeggen, dat de nous van den feitelijken mensch den ware mensch was naar het beeld van God, omdat hij daar den mensch zag in het licht van Gods plannen en het lichaam voor een oogenblik ter zijde stelde.

Zoo zullen we ook zien, dat Philo naar aanleiding van Gen. II, 7 ook het beeld zijn van God in den mensch bespreekt, maar op de tweede plaats, omdat hier de tekst daar niet allereerst aandacht voor vroeg. Het uitgangspunt, dat Philo hier legt in den mensch, zal hem ertoe brengen, om niet al te veel te spreken over den mensch als Gods beeld, want ook het lichaam zal zich

laten gelden bij deze beschouwingen en nu vanaf het begin; en we begrijpen, dat Philo gearzeld heeft om aan dezen feitelijken mensch den naam „mensch naar het beeld” te geven, want deze ware zuivere mensch was toch maar gebrekkig in den mensch van stof en aarde aanwezig. Hij was in Gods plannen gaver en schooner uitgebeeld en zoo komt Philo ertoe te spreken over „Gods plan”, „Gods idee” als een mensch op zich zelf.

De meest eigenaardige karaktertrek, die opvalt bij de exegese van Gen. II, 7 in Philo's werken, is wel deze, dat hij telkens weer uitgaat van de opmerking, dat er verschil is in de soorten van menschen: dat er met name twee soorten van menschen zijn: een hemelsche en een aardsche mensch.

De verschillende commentaren van Philo op Gen. II, 7 zullen nu achtereenvolgens ter sprake komen, beginnende met den tekst uit *De opificio mundi*, 134 sq.

Daar merkt Philo op, dat er een in alle opzichten reusachtig groot verschil is tusschen den mensch, die gevormd is, zooals Gen. II, 7 dat vermeldt en den mensch, die naar Gods beeld is geworden, waarover vroeger werd gesproken (*De opificio mundi*, 69 sq.)

Dan omschrijft Philo nader dit verschil.

De mensch, waarover Gen. II, 7 spreekt, zegt hij, is de mensch, dien onze zintuigen waarnemen, voorzien van allerlei beperkte karaktertrekken, den mensch van ziel en lichaam, die bestaat in de afgescheiden toestand van man en vrouw, een mensch ten slotte, die van nature bederfelijk en sterfelijk is.

Den mensch daarentegen, die naar het beeld is geworden, noemt Philo hier een idee, een soort, een zegelmerk of afdruk, waar alleen het verstand kennis van kan verwerven en waar het lichaam geheel vreemd aan is; een mensch, die de scherp afgescheiden trekken van het man en vrouw zijn niet vertoont en die van nature onsterfelijk is.

De opificio mundi, 134: μετὰ δὲ ταῦτά φησιν ὅτι „ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρὸς-ωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς”. ἐνεργέστατα καὶ διὰ τούτου παρίστησιν ὅτι διαφορὰ παμμεγέθους ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου

καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον. ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός. ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει 1).

Daarna zegt de Schrift, dat „God stof nam van de aarde en den mensch maakte en Hij blies in zijn aangezicht den levensadem; en hierdoor bewijst de Schrift zeer duidelijk, dat er een zeer groot verschil is tusschen den mensch, die nu gevormd werd en den mensch die vroeger naar Gods beeld was geworden. Want hij, die gevormd werd, is werkelijk met zintuigen te kennen, heeft deel aan hoedanigheden, is samengesteld uit lichaam en ziel, man of vrouw, van nature sterfelijk; die echter naar het beeld is een idee of soort of zegelmerk, kenbaar voor den geest, onlichamelijk, noch man, noch vrouw, onbederfelijk van natuur.

Klaarblijkelijk ziet Philo hier „den mensch naar het beeld geworden” niet meer in den nous van den feitelijken mensch, zooals hij dat zeer duidelijk en uitgesproken deed in *De opificio mundi*, 69 sq. Maar hij noemt hier dien „mensch naar het beeld” een idee, een soort, een zegelafdruk en hij noemt de kenmerken op van deze idee, die overeen komen met de kenmerken van de ideeën volgens Philo's opvatting.

Toch kan het voorgaande betoog over Philo's verschillend uitgangspunt en daardoor zijn gewijzigde aandacht en nadruk leggen verklaren, dat hier geen sprake hoeft te zijn van tegen-spraak.

Waar Philo in *De opificio mundi*, 69 uitgaat van het beeld van God, waarnaar de mensch moet gemaakt worden, welk beeld hij gedwongen door de volgorde van het zes-dagen-verhaal moet terugvinden in den feitelijken mensch en wel in diens geest, diens nous, en niet in diens lichaam, zooals Philo uitdrukkelijk vermeldt, daar dwingt de tekst van Gen. II, 7 hem juist in de tegenovergestelde richting; hier moet hij als uitgangspunt nemen den feitelijken mensch en deze mensch moet naar Gods beeld gemaakt zijn; al spreekt de bijbeltekst niet over een beeld van God, toch

1) C.W. I, 46.

vermeldt Philo hier dit beeld van den mensch en hij waarschuwt, dat dit beeld van een totaal ander karakter moet zijn, dan de aard van den feitelijken mensch. Deze waarschuwing is vrijwel het eenige, wat Philo over dezen mensch meedeelt, en dit verklaart den afstand, waarop dit beeld van den mensch nu komt te staan ten opzichte van den feitelijken mensch.

Philo kon niet langer over dezen „mensch naar het beeld” spreken, omdat de tekst er geen aanknoopingspunten voor aanbod.

We kunnen beide teksten over den mensch naar het beeld een aanvulling noemen op elkaar, omdat twee opzichten van hetzelfde verschijnsel benadrukt worden.

De opificio mundi, 69 sq. bezag het afgedrukte beeld in den mensch, wat uit het beeld in den stempel (= de Logos) voortkwam. De stempel van den mensch en ook de afdruk van dien stempel in den mensch bezaten natuurlijk niet de karaktertrekken van den stoffelijken mensch: zooals 't man en vrouw zijn, de sterfelijkheid en de bederfelijkheid en het toegankelijk zijn voor zintuigelijke waarneming. Dit alles zijn kenmerken, die door het lichaam gegeven worden.

Ook volgens *De opificio mundi*, 69 bezit het lichaam geen gelijkenis met God, alleen de nous wordt het beeld van God genoemd.

Maar deze nous is een eenheid met den mensch van stof en aarde en dat noodzaakt *De opificio mundi*, 134 sq. om het beeld van den mensch buiten den mensch te plaatsen, omdat daar bedoeld wordt op de zuiverheid van dat beeld, dat scherp moet onderscheiden worden van den aardschen mensch.

Ook volgens *De opificio mundi*, 134 blijft de nous het beeld van God, al wordt hij niet de mensch naar het beeld genoemd; maar de nous is slechts beeld van God door het stempel van God: d.i. de „idee van den mensch”, die in den mensch deze gelijkenis heeft aangebracht.

Hetzelfde scherpe onderscheid maakt ook Philo's kommentaar in de *Leges Allegoriarum* I, 31 sq.: „Καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον

αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν". διττὰ ἀνθρώπων γένη. ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἅτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονώς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήϊνος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη. διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φησιν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήϊνον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα εἶναι τοῦ τεχνίτου 1).

„En God nam stof van de aarde en vormde den mensch en Hij blies in zijn aangezicht levensadem en de mensch werd een levende ziel". Er zijn twee soorten van menschen. De eene dan is een hemelsche mensch, de andere een aardsche. De hemelsche immers, naar Gods beeld geworden, heeft geen deel aan een bederfelijk en geheel aardsch wezen, de aardsche werd opgebouwd uit verstrooide materie, die de Schrift stof noemde. Daarom zegt de Schrift, dat de hemelsche mensch niet gevormd werd, maar gemaakt naar een beeld van God. De aardsche echter is bootseerwerk en geen nakomeling van den maker.

Er zijn dus twee soorten van menschen: er is een hemelsche mensch en er is een aardsche mensch.

De hemelsche is geworden naar Gods beeld en hem is vreemd de bederfelijkheid van de stoffelijke natuur; de aardsche mensch is uit de aarde ontstaan en is stoffelijk en dus bederfelijk van aard.

Daarom gebruikt de Schrift volgens Philo voor den aardschen mensch het werkwoord πλάσσειν, voor den hemelschen het meer algemeene ποιεῖν.

Ook hier blijkt weer Philo's zorg om den hemelschen mensch, het beeld van den mensch, den „mensch naar het beeld" genoemd, ver weg te houden van de stof, zooals dat ook gebeurde in *De opificio mundi*, 134 sq. Maar veel minder dan in *De opificio mundi*, 134 sq. wordt hier de nadruk gelegd op het ideeële karakter van den „mensch naar het beeld", en daarom kan deze kommentaar als een tusschenschakel beschouwd worden ter opheldering van Philo's ideeën over den „mensch naar het beeld" uit *De opificio mundi*.

1) C.W. I, 68—69.

Want hier noemt Philo den aardschen mensch den nous, die bestemd is voor het lichaam; deze nous heeft door deze bestemming deel aan de bederfelijkheid van de stof, maar toch blijft deze nous ook aan God verwant door de aanblazing van God; en de mensch is door dezen nous in staat om God te kennen.

De opificio mundi, 69 sq. legde juist sterk den nadruk op het kennen van God door den geest als een teeken van zijn gelijkenis met God, en ook daar werd uitdrukkelijk vermeld, dat die kennis niet tot stand komt, dan door Gods inwerking in den geest.

Zoo ziet ook de exegese van *Leges Allegoriarum I*, 31, sq. den nous in zijn onbederfelijkheid krachtens de inblazing van het pneuma van God, waardoor de nous God tot voorwerp kan nemen van zijn schouwen, niettegenstaande deze nous bestemd was voor het lichaam en in het lichaam de bederfelijkheid deelt met de stof. Daarom besluit Gen. II, 7 met de opmerking, dat door Gods pneuma de ziel van den mensch het ware leven kreeg; zooals ook de nous volgens *De opificio mundi*, 69 sq. het ware leven had, en daarom de ware „mensch van God” werd genoemd.

Leges Allegoriarum I, 32: ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐκ γῆς λογιστέον εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι, οὕτω δ' εἰσκειριμένον. ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ δυνάμιν ἀληθινῆς ζωῆς. τότε γὰρ γίνεται, οὐκέτι πλάττεται, εἰς ψυχὴν, οὐκ ἀργὸν καὶ ἀδιατύπωτον, ἀλλ' εἰς νοεράν καὶ ζῶσαν ὄντως· „εἰς ψυχὴν” γὰρ φησι „ζῶσαν ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος” 1).

De mensch uit aarde is de met rede begaafde geest, die met het lichaam samengevoegd wordt, maar er nog niet mee is samengevoegd. Deze geest is aardsch van wezen en bederfelijk, als niet God hem de kracht van waar leven inblies. Want daarna wordt hij — en niet: wordt hij gevormd — tot een ziel, niet een werkelooze en onontwikkelde, maar tot een met rede begaafde en waarlijk levende ziel. Want de Schrift zegt: „Tot een levende ziel werd de mensch.”

In *Leges Allegoriarum III*, 161 spreekt Philo terloops over den tekst van Gen. II, 7 en maakt daar ook de tegenstelling, maar nu binnen den mensch, tusschen zijn ziel en zijn lichaam; en het

1) C.W. I, 69.

beeld van den mensch of de idee „mensch” blijft hier geheel achterwege. Vandaar dat deze tekst van minder beteekenis is.

Volgens Philo bestaat de mensch uit twee deelen: een ziel en een lichaam; het lichaam is ontstaan uit aarde, de ziel is van God afgescheiden, toen Hij blies in het gezicht van den mensch. Omdat deze ziel uit God is voortgekomen, zal ze ook als leefkracht tot zich nemen een hemelsch en goddelijk voedsel, dat bestaat in kennis en wetenschap, terwijl het lichaam zich voedt met de stoffelijke vruchten der aarde.

Leges Allegoriarum III, 161: δύο <γάρ> ἐστὶν ἐξ ὧν συνέσταμεν, ψυχὴ τε καὶ σῶμα. τὸ μὲν οὖν σῶμα ἐκ γῆς δεδημιούργηται, ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέρος ἐστίν, ἀπόσπασμα θεῖον. „ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνεῦμα ζωῆς ὁ θεός, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν”. εὐλόγως οὖν τὸ μὲν ἐκ γῆς διαπλασθέν σῶμα συγγενεῖς ἔχει τροφὰς ἃς ἀναδίδωσιν ἡ γῆ, ἡ δὲ αἰθερίου φύσεως μοῖρα οὔσα ψυχὴ πάλιν αἰθερίους καὶ θείας ἐπιστήμης γὰρ τρέφεται καὶ οὐ σιτίοις ἢ ποτοῖς, ὧν ἐπιδεὲς ἐστὶ τὸ σῶμα 1).

Het zijn twee dingen, waaruit wij opgebouwd zijn: ziel en lichaam. Het lichaam nu is uit aarde gemaakt, de ziel is van hemelsche sferen, een goddelijke afscheiding. „Want God blies in zijn aangezicht levensgeest en de mensch werd tot een levende ziel. Het is dan ook wel begrijpelijk, dat het uit aarde gevormde lichaam verwante spijzen heeft, die de aarde voortbrengt, maar de ziel, die een deel is van hemelsche natuur, heeft daarentegen hemelsche en goddelijke spijzen. Want zij wordt gevoed met kennis en niet met spijzen en dranken, waaraan het lichaam behoefte heeft.

Van bijzonder veel beteekenis is hier ook de tekst uit *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 80 sq.

Daar spreekt Philo over den tekst van Lev. XVII, 11, dat „de ziel van alle vleesch bloed is”, en hij wijst op een schijnbare tegenspraak met den tekst van Gen. II, 7, volgens welke de ziel van den mensch het pneuma is.

Naar aanleiding van deze moeilijkheid in den Schrifttekst onderscheidt Philo twee manieren, waarop over den mensch kan

1) C.W. I, 148.

gesproken worden, omdat de menschen nu eenmaal een samen gesteld wezen bezitten en zij zijn opgebouwd uit twee zeer tegenovergestelde deelen: ziel en lichaam.

Allereerst wordt het bloed wezen of ziel genoemd in verband met den mensch, maar hier bedoelt de Schrift, dat het bloed het wezen en de ziel is voor het lichaam van den mensch en daarom spreekt de tekst van Levit. XVII, 11 over een ψυχὴ σαρκός, een ziel van het vleesch; maar de ziel, die πνεῦμα genoemd wordt, kan met recht de ziel van den mensch genoemd worden, omdat hier de term „mensch” genomen wordt voor het voornaamste deel van den mensch, n.l. voor het beeld, dat God van zichzelf vormde en indrukte in den mensch naar zijn nous en zijn logos, die het hem mogelijk maakten door te dringen tot boven de sterren in de sfeer van God.

Quod deterius potiori insidiari soleat, 83—84: ἡ μὲν οὖν κοινὴ πρὸς τὰ ἄλογα δύναμις οὐσίαν ἔλαχεν αἷμα, ἡ δὲ ἐκ τῆς λογικῆς ἀπορρueῖσα πηγῆς τὸ πνεῦμα, οὐκ ἀέρα κινούμενον, ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως, ἣν ὀνόματι κυρίῳ Μωσῆς εἰκόνα καλεῖ, δηλῶν ὅτι ἀρχέτυπον μὲν φύσεως λογικῆς ὁ θεὸς ἐστὶ, μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα ἀνθρώπου, οὐ τὸ διφυὲς ζῶον, ἀλλὰ τὸ τῆς ψυχῆς ἄριστον εἶδος, ὁ νοῦς καὶ λόγος κέκληται. διὰ τοῦτο σαρκὸς μὲν ψυχὴν φησι τὸ αἷμα, εἰδὼς ὅτι ἡ σαρκῶν φύσις νοῦ μὲν οὐ μεμοίραται, ζωῆς δὲ καθάπερ καὶ ὅλον ἡμῶν τὸ σῶμα μετέχει, ἀνθρώπου δὲ ψυχὴν πνεῦμα ὀνομάζει, ἀνθρώπον οὐ τὸ σύγκριμα καλῶν, ὡς ἔφην, ἀλλὰ τὸ θεοειδὲς ἐκεῖνο δημιουργημα, ᾧ λογιζόμεθα, οὗ τὰς ῥίζας εἰς οὐρανὸν ἔτεινε καὶ τῆς ὑστάτης τῶν λεγομένων ἀπλανῶν ἀψίδος ἐξῆψε 1).

De kracht nu, die ons gemeen is met de van rede verstoken wezens, kreeg als wezen: bloed, maar de kracht, die ons uit de met rede begaafde bron is toegevoegd, kreeg het pneuma, d.w.z. geen bewogen lucht, maar een afdruk en een stempel van de goddelijke kracht, welke Mozes met eigen naam „beeld” noemt, hiermee duidelijk aangevend, dat God het voorbeeld is van de met rede begaafde natuur, en de mensch een nabootsing en een afbeeldsel, de mensch d.w.z. niet het tweeslachtige levende wezen, maar de edele gestalte van de ziel,

1) C.W. I, 277.

die geest en rede genoemd wordt. Daarom zegt de Schrift, dat ziel van het vleesch is het bloed, wel wetend, dat de natuur van het vleesch geen deel heeft aan den geest, maar wel aan het leven, zooals ook heel ons lichaam daaraan deel heeft; de Schrift noemt echter de ziel van den mensch het *pneuma*, met mensch bedoelend niet het mengsel, zooals ik zei, maar het godgelijkend schepsel, waarmee wij denken, waarvan Hij de wortels uitstrekke naar den hemel en vastmaakte aan het uiterste gewelf van de vaste sterren.

Werkelijk helder is Philo op deze plaats in zijn bepaling, dat de mensch naar gods beeld is geschapen en dat in den mensch de nous en de logos de sporen vertoonen van dit beeld. Hier treedt dus naar aanleiding van Gen. II, 7 alleen naar voren, wat de nadruk had bij de kommentaren op Gen. I, 26—27: n.l. het beeld van God in den mensch.

Het beeld van God als „idee” van den mensch bestaande naast den Logos, of in den Logos wordt hier weer achterwege gelaten, maar stilzwijgend toch verondersteld, terwijl over het algemeen de kommentaren op Gen. II, 7 daarover nog al uitdrukkelijk zich uiten, vooral *De opificio mundi*, 134 sq. en eveneens *Leges Allegoriarum* I, 30 sq.

Deze tekst is daarom dan ook van zooveel belang, omdat blijkt, dat de tekst van Gen. II, 7 wel gemakkelijk aanleiding gaf, om niet in den mensch het beeld van God te speuren, maar zij sluit het blijkbaar niet uit.

Hierdoor wordt waarschijnlijk, dat het betreft een kwestie van verschillende nadruk en van verscheiden standpunt.

In *De Plantatione Noë*, 18—19 wordt meer de nadruk gelegd op de manier, waarop het beeld van God in de ziel van den mensch ontstaat. Het blazen van God volgens Gen. II, 7 brengt noodzakelijkerwijze een gelijkenis met God voort in de ziel. Ook vermeldt Philo hier, evenals in *De opificio mundi*, 25, dat de Logos de stempel is van dat beeld; dat dus m.a.w. Gods blazen het beeld niet onmiddellijk, maar door middel van Zijn instrument, d.i. den Logos, voortbracht.

De Plantatione Noë, 18—19: ὁ δὲ μέγας Μωυσῆς οὐδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίωσεν, ἀλλ' εἶπεν

αὐτὴν τοῦ θεοῦ καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγιδὶ θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν ὁ αἰδιος λόγος. „ἐνέπνευσε” γάρ φησιν „ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς”, ὥστε ἀνάγκη πρὸς τὸν ἐκπέμποντα τὸν δεχόμενον ἀπεικονίσθαι. διὸ καὶ λέγεται κατ’ εἰκόνα θεοῦ τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι, οὐ μὴν κατ’ εἰκόνα τινὸς τῶν γεγονότων 1).

De groote Mozes maakte het uiterlijk van de met rede begaafde ziel niet gelijk aan iets van wat geworden was, maar hij zei, dat zij een voortreffelijk beeld was van dit goddelijk en onzichtbaar pneuma, geteekend en bestempeld met Gods stempel, waarvan het eeuwige woord het beeld is. „God blies” zegt hij immers „in zijn aangezicht levensadem”, zoodat noodzakelijk degene, die (den adem) opvangt, nagebeeld wordt op dengene, die dezen uitzendt. Daarom wordt ook gezegd, dat naar Gods beeld de mensch geworden is, zeker niet naar het beeld van een der geworden dingen.

In *Quis rerum divinarum heres sit*, 56—57 bezitten we eveneens een tekst van Philo, waarin hij Gen. I, 26—27 in verband brengt met Gen. II, 7; en het beeld van God in de menschenziel schrijft hij toe aan het inblazen van Gods’ adem in den aardschen mensch. Deze tekst toont weer duidelijk, dat Philo het beeld van God niet noodzakelijk los van den mensch ziet als een op zich zelf staande realiteit; want de nous in den mensch is naar dat beeld gevormd en deze nous is nu het beeld van God.

Quis rerum divinarum heres sit, 56—57: . . . τοῦ δὲ νοῦ τὴν οὐσίαν ἐξ οὐθενὸς ἤρτησε γενητοῦ, ἀλλ’ ὑπὸ θεοῦ καταπνευσθεῖσαν εἰσήγαγεν. „ἐνεφύσησε” γάρ φησιν, „ὁ ποιητῆς τῶν ὅλων εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζωσαν”, ἥ καὶ κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ ποιητοῦ λόγος ἔχει τυπωθῆναι. ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῶ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. τοῦτο τὸ εἶδος ἐστὶ πλάσμα γῆς, ἐκεῖνο δὲ θεϊκὸς εἰκόνας ἐμπερὲς ἐκμαγεῖον 2).

Het wezen van den geest maakte Hij niet uit iets, wat reeds was voortgebracht, maar stelde hij voor als door God aangeblazen. Want de Schrift zegt: „De maker van alles blies in zijn aangezicht levens-

1) C.W. II, 137.

2) C.W. III, 14.

adem en de mensch werd een levende ziel", waar de tekst zegt, dat zij naar het beeld van den maker nagebeeld werd. Zoodat er een dubbel soort menschen is: een, dat leeft volgens goddelijk, in rede zich uitlevend pneuma en een ander, dat leeft op bloed en vleeschelijk genot. Dit soort is het maaksel van aarde, het andere is het gelijkvormig afgietsel van het goddelijk beeld.

Het slot van dezen tekst past weer geheel in de algemeene sfeer van de kommentaren op Gen. II, 7, doordat het namelijk onderscheid maakt tusschen twee soorten van menschen; maar dit onderscheid is nu gebaseerd op een geheel anderen grond dan elders het geval was.

De menschen op aarde worden verdeeld in twee soorten volgens hun leefwijze: de eene soort leeft het lichaam uit en volgt den trek van het bloed, de andere soort leeft volgens Gods geest. De eene soort noemt Philo een maaksel uit aarde, terwijl de andere soort bij hem den naam ontvangt van „stempel van het goddelijk beeld”.

We mogen hierin een duidelijk teeken zien, dat Philo zijn naam „beeld van god”, of „mensch naar het beeld” weinig restringeert en op zeer verscheiden personen of groepen van personen toepast, of toekent aan onderdeelen van den mensch, als b.v. zijn nous.

De term, „mensch naar het beeld” heeft voor Philo nog geen technischen zin, waaraan niet te wijzigen valt; hij gebruikt dezen term in een zin, naargelang hij dat noodig heeft. Hij had voor de schepping van den mensch een beeld van den mensch nodig, waarnaar deze mensch geschapen moest worden; maar hij beziet dit beeld van alle kanten: nu eens in God of in den Logos, soms als een idee op zich zelf, dan weer in den mensch, ofwel in zijn nous ofwel in zijn zedelijk leven.

In God is het beeld gelijk met het wezen van God zelf; maar omdat God niet onmiddellijk de uitvoerder is van de schepping, is het beeld van den mensch ook in den Logos; daar is het een afglans en een afdruk van God en tevens een stempel voor den menschengest. Soms beziet Philo het beeld op zich zelf en hij kent het alle karaktertrekken toe van de wereld der ideeën. In

den mensch vindt Philo Gods beeld terug in den nous of in het pneuma; en dat beeld glanst voor hem ook in het leven van hen, die leven volgens Gods geest, die hen werd ingeblazen.

De somniis I, 34—35 noemt de nous van den mensch een uitvloeisel uit God en er wordt gewezen op Gen. II, 7 om dit te bewijzen; en evenals elders besluit Philo hieruit, dat de mensch alleen heilig is onder alle schepselen, omdat hij verwant is aan God en alleen de mensch is in staat om waardig en oprecht God te prijzen. Tezamen met de zon is de mensch het eenige schepsel, dat God kan prijzen.

Ook in *De specialibus legibus IV*, 123 leert Philo, dat aan den geestelijken mensch het wezen gegeven wordt in het goddelijk pneuma, waardoor de mensch een afglans over zich trekt van het driewerf gelukzalige wezen van God.

Philo spreekt naar aanleiding van Gen. II, 7 voornamelijk over den mensch, die uit aarde gevormd is en slechts terloops vermeldt hij de „mensch naar het beeld”; want daartoe gaf de bijbeltekst hem geen aanleiding. Alleen de moeilijkheid om den „mensch naar het beeld” volgens deze kommentaren te combineeren met wat Philo over dien zelfden mensch zegt in *De opificio mundi*, 69 en de andere teksten, waar Gen. I, 26—27 werden verklaard, deed ons zoolang stilstaan bij dit onderscheid tusschen de twee soorten van menschen.

Maar nu moet alle aandacht nog opgeëischt worden voor de hoofdzaak van de kommentaren op Gen. II, 7 n.l. voor wat Philo ons leert over den feitelijken mensch van stof en aarde.

't Voornaamste wat hierbij opvalt is wel dit, dat Philo bij den aardschen mensch ook blijft spreken over een verwantschap van dien mensch met God.

Gezien de scherpe scheiding tusschen aardschen mensch en „mensch naar het beeld” had men een beklemtoon van deze verwantschap tusschen den aardschen mensch en God niet verwacht; maar bijna nog duidelijker dan in *De opificio mundi*, 69 spreekt Philo zich hierover uit in *De opificio mundi*, 139 sq.

Voor de ziel van dezen aardschen mensch heeft God geen geschapen beeld gebruikt, om haar te vormen, maar Hij schouwde

daarvoor naar Zijn eigen Logos. De ziel van den mensch is dus het beeld van God. De mensch, wien God in 't aangezicht blies, was evenals de mensch van Gen. I, 26—27 een uitbeeldsel van God. In zijn ziel was ook de stempel gedrukt van den „mensch naar het beeld”, of liever de stempel van den Logos.

Er is geen verschil tusschen den mensch van Gen. I, 26—27 en Gen. II, 7. Beiden behandelen den reeëlen, feitelijken mensch.

Omdat in dezen mensch de Logos was nagebeeld, was deze mensch schoon van aard, want de Logos was immers de schoonheid zelf. Het was dan ook, door zijn ziel, door zijn geest, door het pneuma, dat de mensch verwant was aan God en aan den Logos en deze verwantschap was even reeël als zijn verwantschap met den heelen kosmos, waaruit zijn lichaam was ontstaan. Tegelijk was daarom deze mensch een sterfelijk en onsterfelijk wezen; in hem kwam samen de tijd en de eeuwigheid, de bederfelijkheid en de onbederfelijkheid.

De opificio mundi, 135: τοῦ δ' αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναι φησιν ἕκ τε γέωδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου. γεγενῆσθαι γὰρ τὸ μὲν σῶμα χοῦν τοῦ τεχνίτου λαβόντος καὶ μορφὴν ἀνθρωπίνην ἐξ αὐτοῦ διαπλάσαντος, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γενητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἕκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων. ὁ γὰρ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ ευδαίμονος φύσεως ἐκείνης ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ γένους ἡμῶν, ἐν εἰ καὶ θνητὸν ἐστὶ κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανάτιζται. διὸ καὶ κυρίως ἂν τις εἴποι τὸν ἀνθρώπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα καὶ γεγενῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον, θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον 1). Ibid. 139: ὅτι δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἄριστος ἦν, φανερόν. οὐδενὶ γὰρ ἐτέρῳ παραδείγματι τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς ἔοικε χρῆσασθαι, μόνῳ δ' ὡς εἶπον τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. διὸ φησιν ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα γεγενῆσθαι τούτου τὸν ἀνθρώπον ἐμπνευσθέντα εἰς τὸ πρόσωπον, ὅνθα τῶν αἰσθήσεων ὁ τόπος αἷς τὸ μὲν σῶμα ἐψύχωσεν ὁ δημιουργός . . . 2).

1) C.W. I, 46—47.

2) C.W. I, 48.

Ibid. 146: . . . πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὠκεῖται λόγῳ θεῷ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. συγκέκρται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρός . . . 1).

De opbouw van den zintuiglijk waarneembaren en afzonderlijken mensch, zegt de Schrift, is samengesteld uit een stoffelijk wezen en goddelijk pneuma. Want het lichaam is ontstaan, doordat de Maker stof nam en een menschelijke gedaante daaruit vormde; de ziel werd volstrekt niet uit iets, wat reeds geworden was, maar uit den Vader en Meester van alles. Wat Hij blies, was niets anders dan goddelijk pneuma uit Zijn gelukzalige en gezegende natuur komende naar dit ballingsoord ten nutte van ons geslacht, opdat (de mensch) als hij ook al sterfelijk is naar het zichtbare deel, hij toch ook onsterfelijk wordt naar het onzichtbare deel. Daarom kan men ook met recht zeggen, dat de mensch het grensgebied is van een sterfelijke en een onsterfelijke natuur, doordat hij aan elk van beiden deel heeft, voor zoover noodig is, en hij werd tegelijk sterfelijk en onsterfelijk geboren, sterfelijk naar het lichaam en naar den geest onsterfelijk.

Het is duidelijk, dat hij ook naar de ziel allervoortreffelijkst is. Geen ander geschapen voorbeeld schijnt Hij in verband met haar opbouw gebruikt te hebben, maar, zooals ik zei, alleen zijn eigen woord. Daarom zegt de Schrift, dat de mensch van dat (woord) een nabootsing en een afbeeldsel is geworden, nadat hij aangeblazen was in zijn aangezicht, waar de zetel is der zintuigen, waarmee de Maker het lichaam heeft bezielde . . . Iedere mensch was een afgietsel of een uitvloeisel of een afstraling geworden van de gelukzalige natuur (van God) en hij werd naar zijn geest verwant aan het goddelijk woord; maar naar den opbouw van het lichaam werd hij vereenigd met den heelen kosmos. Want hij is uit dezelfde elementen samengesteld: uit aarde en water en lucht en vuur.

In aansluiting bij dezen laatsten tekst moet nu ook besproken worden, wat Philo leert over het lichaam van den eersten mensch.

Eenige trekken van het lichaam zijn reeds ter sprake gekomen,

1) C.W. I, 51.

waar in het voorgaande gesproken werd over de ziel van den mensch. Deze ziel prees Philo als zeer volmaakt, omdat ze uit God ontstaan was en nauwkeurige gelijkenis vertoonde met den schoonen Logos; maar er viel een schaduw over deze ziel, doordat ze verbonden werd met het lichaam. Zooals *Leges Allegoriarum I, 32*, die we boven citeerden, opmerkten, deelt de ziel daardoor in de bederfelijkheid van de stof. Alleen Gods pneuma stelt haar weer in staat, om het ware leven deelachtig te worden, want door dat pneuma keert Gods beeld weer terug in de ziel als het middel, waarmee God gekend wordt en de mensch ontworstelt zich weer aan de overmacht van de stof.

Wat Philo in het vervolg zal leeren over de stof van 's menschen lichaam, die geprezen wordt als 't beste in de schepping, laat ons allerduidelijkst zien, hoe diep voor Philo de kloof was tusschen God en de stof. Want in *De opificio mundi, 136 sq.* noemt hij dat lichaam in alle opzichten voortreffelijk.

In verband met al zijn nakomelingen geldt het lichaam van den mensch, dien God zelf vormde, als het hoogste in volmaakt-heden en die eerste mensch wordt daarom met alle recht beschouwd als de vorst van het heele geslacht der menschen. Hij was de krachtigste mensch, de eerste en meest volmaakte wereld burger, aan wie alles wat gemaakt was, in handen werd gegeven om het te beheerschen en als teeken van zijn macht legde hij aan alle dieren namen op. Hij doorzag hun wezen en beheerschte hen door het groot ontzag, dat van zijn verschijning uitging.

De reden waarom zijn ziel zoo volmaakt was, moest gezocht worden in God en diens Logos, die de schoonheid zelf was.

De reden, waarom zijn lichaam zoo buitengewoon schoon was, is een drievoudige en deze redenen moeten allereerst gezocht worden in de stof, waaruit het lichaam gevormd werd.

De stof, die God uitkoos, was de aarde, maar dan de aarde, zooals ze zuiver uit den schoot van het water was te voorschijn gekomen; mensch noch dier hadden de stof bezoedeld en vervormd. De oorspronkelijke, gave aarde, één van de vier oer-elementen, zou de stof zijn waaruit het lichaam van den mensch

gevormd werd ¹⁾. En onder deze zuivere aarde heeft God het zuiverste en edelste uitgezocht, omdat het gold een huis, dat moest gebouwd worden voor de redelijke ziel, die als een beeld van God in de stof moest leven en verkeereren ²⁾.

Dan als een derde reden, die volstrekt niet op één lijn staat met de voorgaanden, noemt Philo den bouwheer van het lichaam. Deze was zòò volmaakt in kennis en kundigheden, dat de opbouw van het lichaam geschied is volgens de zuiverste wetten en de zuiverste maten. Daarom verhouden zich de deelen van het menschelijk lichaam in de meest volmaakte harmonie ten opzichte van elkaar ³⁾.

Het lichaam van den mensch is volgens *De opificio mundi*, 146 opgebouwd uit alle elementen van de stof en het wordt daarom met recht door Philo een kleine wereld op zich genoemd. De mensch is de mikrokosmos en zijn lichaam is verwant aan de heele natuur.

De mensch is niet vreemd aan de aarde, waarop hij gaat en hierin is de mensch de gelijke van de dieren en aan hen verwant. De mensch is ook geen vreemde op het woelige water. Philo kende als bewoner van de havenstad Alexandrië de bedrijven van de zee, en hij noemt ze dan ook op: kooplui en handelaars, visschers en schelpenvangers, scheepslui en de vangers van purper-slakken. Zoo zijn de menschen de visschen nabij en hen verwant. Zijn opgerichte gang, die hem onderscheidt van de andere dieren, omdat in zijn hoofd de nous zetelt, die gevoed moet worden met kennis van God, zooals we elders opmerkten, wordt hier door Philo aangehaald om te bewijzen, dat de menschen verwant zijn aan de lucht; en met zijn geest, die omhoog streeft, nadert de mensch de zon en de maan en de andere sterren en hij zoekt met hen gemeenschap. Het geheele heelal is dus met den mensch ten nauwste verbonden en met recht prees Philo den mensch als wereldburger en volmaaktste der schepselen.

Maar al deze schoonheid en al deze edele trekken van het

¹⁾ *De opificio mundi*, 136. C.W. I, 47.

²⁾ *De opificio mundi*, 137. C.W. I, 47—48.

³⁾ *De opificio mundi*, 138. C.W. I, 48.

menschelijk lichaam kunnen niet ongedaan maken, dat het lichaam stof blijft: en niemand kan daarom verhinderen, dat de mensch het lot van al het stoffelijke moet deelen en daarom sterfelijk is.

Het lichaam is door den geest opgeheven om boven zich de sterren te schouwen en de geest zal zelfs boven de sterren stijgen naar God, maar het lichaam zal daarentegen van zijn kant de ziel neertrekken en de mensch zou van God verwijderd blijven, als niet God zelf de menschen tot zich trok en hun de stuwkracht instortte, waardoor ze voortgaan tot Hem.

Daarom spreekt Philo met zooveel nadruk over het goddelijk pneuma, juist nu hij zijn exegese geeft op Gen. II, 7, waarin voornamelijk gehandeld wordt over den feitelijken bestaanden mensch van ziel en lichaam. Deze heeft volstrekt de hulp van God noodig, om God te kennen. Maar ook in *De opificio mundi*, 69 sq. waar Philo sprak over den nous als den „mensch naar het beeld”, die erop aangelegd was om God te kennen, ook daar zal Philo leeren, dat deze nous, alleen door God's licht overstroomd, God zal kennen en dan nog in een heilig verblind-zijn. Want Gods licht zal ook voor den nous te scherp zijn, al is de nous dan ook het voortreffelijk beeld van God. En ook voor Philo in *De opificio mundi*, 69 sq. is dit kennen het ware leven van den mensch. Daarom heet ook de nous „de ware mensch”.

Ook hier in de exegese over Gen. II, 7 weet Philo, dat de ziel tot God opgaat, maar niet uit zich alleen; krachtens het haar ingeblazen pneuma zal zij God leeren kennen en dit pneuma brengt dan ook de gelijkenis met God in de menschen-ziel.

Er is dus geen tegenspraak tusschen de kommentaren van Philo op Gen. I, 26—27 en die op Gen. II, 7. We zien hier in de kommentaren op Gen. II, 7 alleen een omgekeerde volgorde in de beschrijving in vergelijking met de kommentaren op Gen. I, 26—27.

De beschrijving van de schepping van den mensch, waar Philo Gen. I, 26—27 uitlegt, begint bij God. God ontwierp het beeld van den mensch en drukte dit beeld in zijn Logos: deze drukte het weer af in de menschenziel, doordat de menschenziel begaafd

werd met een geest, een nous; en door zijn nous was dus de mensch aan God gelijk en door dien nous kende hij God, maar niet zonder Gods instroomende licht.

Bij den uitleg van Gen. II, 7 begint Philo zeer begrijpelijk bij den mensch. Deze mensch staat door zijn lichaam zeer ver van God af en hij is eerder verwant met de stof dan met God; en ook de ziel van den mensch zal lijden onder het lichaam; die ziel, waarin ook een geest is, dien Philo nous noemt, zal niet tot God kunnen komen, dan door Gods hulp en deze hulp is het pneuma van God, dat haar ingeblazen wordt.

Leges Allegoriarum I, 37—38: ἐμφαίνει δέ τι καὶ φυσικώτερον ἢ προφορά. τρία γὰρ εἶναι δεῖ, τὸ ἐμπνέον, τὸ δεχόμενον, τὸ ἐμπνεόμενον. τὸ μὲν οὖν ἐμπνέον ἐστὶν ὁ θεός, τὸ δὲ δεχόμενον ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἐμπνεόμενον τὸ πνεῦμα. τί οὖν ἐκ τούτων συνάγεται; ἔνωσις γίνεται τῶν τριῶν, τείναντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου — τίνος ἕνεκα ἢ ὅπως ἔννοιαν αὐτοῦ λάβωμεν; ἐπεὶ πῶς ἂν ἐνόησεν ἡ ψυχὴ θεόν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἤψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὥς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν, ὥς ἐνῆν ἀνθρώπινον νοῦν ἀνασπασθῆναι, καὶ ἐτύπωσε κατὰ τὰς ἐφικτὰς νοηθῆναι δυνάμεις 1).

De tekst openbaart nog een grooter natuurgeheim. Er moeten n.l. drie dingen zijn: iets, wat blaast, iets, wat opvangt en iets, wat geblazen wordt. Wat blaast, is God, wat opvangt, is de geest, wat geblazen wordt, is het pneuma. Wat wordt hieruit opgemaakt? Er ontstaat een vereeniging van de drie, doordat God de kracht uit Zichzelf uitstrekt door middel van het pneuma naar dat wat onder Hem ligt. Waarom anders dan opdat wij kennis van Hem zouden krijgen? Want hoe zou de ziel God kennen, als Hij niet blies en haar aanraakte met Zijn kracht? Want de menschelijke geest zou niet zoover durven opgaan, dat hij de goddelijke natuur zou bemachtigen, als niet God zelf hem naar Zich had omhoog getrokken, zoover als het mogelijk was voor een menschengeest om opgetrokken te worden

1) C.W. I, 70.

en als Hij hem niet bestempeld had met de krachten, die hem meegedeeld waren om door hem gekend te worden.

Waarom heeft God den mensch zoo volmaakt geschapen, dat Hij hem het goddelijk pneuma gaf, vraagt Philo zich af in de *Leges Allegoriarum I*, 33? Deze vraag komt in dezen scherpsten vorm niet voor in de kommentaren op Gen. I, 26—27 en vraagt dus hier een aparte bespreking.

Dat Philo naar aanleiding van Gen. I, 26—27 deze vraag niet stelde, laat zich begrijpen. Philo volgde daar de reeks van de zes scheppingsdagen, waarbij hij opmerkte, dat geleidelijk steeds volmaakter wezens werden voortgebracht naargelang de week voortging; daar hij den mensch als het schepsel van den laatsten dag aantrof, was deze als vanzelf sprekend het volmaakste schepsel. De plaats in de uitwerking van de schepping bepaalde den graad van volmaaktheid der schepselen.

Bovendien verhinderde de tekst van Gen. I 26—27 eenigszins het stellen van deze vraag; want een mensch naar Gods beeld geschapen, zooals de tekst deze ons beschrijft, moest wel volmaakt zijn en deze volmaaktheid kon alleen bestaan in den geest, die God kon kennen.

Maar naar aanleiding van Gen. II, 7 was het stellen van deze vraag zeker gewettigd. Wat was voor God de reden, waarom Hij onder alle schepselen alleen den mensch begenadigde met het pneuma, den geest van God?

Daarvoor geeft Philo in de *Leges Allegoriarum I*, 34—35 twee redenen op en beide redenen zijn ontleend aan Gods aard en eigenschappen.

De eerste reden is Gods vrijgevigheid, Gods overmatige goedheid, die in het goed doen geen maat kent en geen berekening. Uit zijn overvloedige, immense rijkdommen deelt Hij uit, zonder Zich te beperken, want Hij wil ons daardoor uitnoodigen om goed en deugdzzaam te zijn zonder beperking; en Hij berekent niet, of Zijn gaven altijd wel het nut zullen bewerken, waarvoor Hij ze schenkt.

Zoo is Gods doenwijze ook in de natuur; Hij stort de regenbuiën uit over de zeeën en Hij laat bronnen opborrelen in de

woestijnen; Hij laat de rivieren stroomen door onvruchtbare gebieden en zodoende onthoudt Hij aan niets zijn zegen en zijn mildheid.

Daarom heeft God ook alle zielen overstroomd met pneuma en hen goed gedaan, opdat zij goed en deugdzaam zouden zijn voor Hem, ook al zal er menig menschegeest gevonden worden, in wien Gods pneuma zonder uitwerking blijft.

Als tweede reden noemt Philo Gods rechtvaardigheid.

Wanneer iemand van God het pneuma ontvangen heeft, waardoor hij het ware leven bezit en wanneer hem toch de deugd ontbreekt, dan zal hij niet kunnen zeggen, dat de straf, die hij daarvoor ontvangt, onrechtvaardig is. Want door het pneuma van God had de mensch kennis van God kunnen verwerven; heeft hij verwaarloosd deze taak te vervullen en verzuimd om te doen, wat deugdzaam is, dan zal zeker Gods schrielheid in Zijn geven hem geen excuus kunnen zijn; maar hij kan zich ook niet verschuilen achter zijn onwetendheid, want het pneuma, dat God hem gaf, zal hem een aanklager zijn; want door het pneuma kon hij weten, wat hij moest doen en moest laten om deugdzaam te zijn.

De mensch heeft dus het pneuma ontvangen en er is geen mensch van deze gave uitgezonderd. De eenige schuld van den mensch bestaat juist in het verwaarloozen van het pneuma, en in het blindelings volgen van het bloed; dan leeft men als een mensch van de aarde alleen en niet als een mensch van God, die men geworden was door het pneuma ¹⁾.

De invloed van het pneuma is tweevoudig.

Tot nu toe is vooral gewezen op de funktie van het pneuma in betrekking tot den nous; dat n.l. door het pneuma de ziel in staat is God te kennen en tot God op te stijgen. Maar het pneuma heeft nog een tweede funktie en wel ten opzichte van het lichaam.

Te voren heeft Philo naar aanleiding van Gen. I, 26—27 reeds opgemerkt, dat de opgerichte gang van den mensch zijn verklaring vindt in zijn nous, die als de „ware mensch van God” moet gespijzigd worden met de hemelsche spijs van kennis en

¹⁾ cfr. *Quis rerum divinarum heres sit*, 56. C.W. III, 14.

wetenschap; maar hier noemt Philo naar aanleiding van Gen. II, 7 den nous den God van het dier in den mensch, omdat door het pneuma ook het leven der zintuigen in werking wordt gesteld.

Dit zinnenleven van den mensch werd door God niet onmiddellijk in werking gesteld, maar Hij maakte daartoe gebruik van het pneuma. Hij zelf blies het pneuma in den nous en daarmee bracht Hij den mensch het ware leven, dit pneuma stelde den nous in staat, om op zijn beurt de zinnen levensgeest in te blazen, daarom ook blies God in het aangezicht. Want daar zetelde de nous, het edelste deel van den mensch, om zoo dicht mogelijk bij God te zijn en omdat het gezicht met zijn zintuigen de waardigste plaats was in den mensch; maar daar ook zou de nous 't sterkst zijn funktie moeten uitoefenen van levenwekker der zintuigen.

Philo noemt dan ook den nous den „god van het onredelijke” in de *Leges Allegoriarum I*, 40—41: ὑπὸ τίνος οὖν καὶ ταῦτα ἐνεπνεύσθη; ὑπὸ τοῦ νοῦ δηλονότι. οὗ γὰρ μετέσχεν ὁ νοῦς παρὰ θεοῦ, τούτου μεταδίδωσι τῷ ἀλόγῳ μέρει τῆς ψυχῆς, ὥστε τὸν μὲν νοῦν ἐψυχῶσθαι ὑπὸ θεοῦ, τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ τοῦ νοῦ. ὥσανει γὰρ θεὸς ἐστὶ τοῦ ἁλόγου ὁ νοῦς, παρὸ καὶ Μωυσῆν οὐκ ὤκνησεν εἰπεῖν „θεὸν τοῦ Φαραώ”. τῶν γὰρ γινομένων τὰ μὲν καὶ ὑπὸ θεοῦ γίνεται καὶ δι’ αὐτοῦ, τὰ δὲ ὑπὸ θεοῦ μὲν, οὐ δι’ αὐτοῦ δέ. τὰ μὲν οὖν ἄριστα καὶ ὑπὸ θεοῦ γέγονε καὶ δι’ αὐτοῦ· προελθὼν γοῦν ἔρεϊ ὅτι „ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παρὰ δέισιν”. τούτων καὶ ὁ νοῦς ἐστὶ. τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ θεοῦ μὲν γέγονεν, οὐ διὰ θεοῦ δέ, ἀλλὰ διὰ τοῦ λογικοῦ τοῦ ἄρχοντός τε καὶ βασιλευόντος ἐν ψυχῇ 1).

Door wie nu werd dit (leven der zinnen) weer ingeblazen? Natuurlijk door den geest. Want waaraan de geest deel heeft gekregen van God uit, daarvan deelt hij mee aan het van rede verstoken deel van de ziel, zoodat de geest bezielde werd door God, maar het van rede verstokene door den geest. Want de geest is als een god voor het van rede verstoken deel, waarom de Schrift ook niet gearzeld heeft Mozes den god van Pharao te noemen. Van al wat wordt immers, wordt een deel door God en door middel van Hem, een ander deel wordt wel door God, maar niet door middel van Hem. De edele dingen worden zoowel

1) C.W. I, 70—71.

door God, als door middel van Hem; want verderop zal de Schrift zeggen, dat „God het paradijs plantte”. Daaronder hoort ook de geest; maar het van rede verstoken deel wordt wel door God, maar niet door middel van God, maar door middel van het met rede begaafde deel, dat heerscht en regeert in de ziel.

Uit het kommentaar in de *Leges Allegoriarum I*, vooral 39—40 blijkt allerklaarst, dat er bijna geen verschil bestaat in Philo's terminologie over den mensch.

Het eenige, waarin Philo niet konstant is, is het benadrukken van nu eens dit, dan weer dat element binnen het menschelijk geheel.

Zoo is het pneuma, waarover Philo in de *Leges Allegoriarum I*, zoo langdurig en herhaaldelijk spreekt, een term, die het best kan getypeerd worden, als een aanvulling op zijn vokabulaire uit *De opificio mundi*.

Overigens stemmen beide werken nauwkeurig overeen. Uitdrukkelijk vermeldt Philo ook hier den nous, waar *De opificio mundi* meer vertrouwd mee was. Want Philo zegt (*Leges Allegoriarum I*, 139) dat er onderscheid moet gemaakt worden tusschen 1. hem, die blaast, 2. dat, waarin geblazen wordt en 3. wat door het blazen voortkomt.

1. Het is God zelf, die blaast; 2. het is de nous, die door God aangeblazen wordt en die opvangt 3. het pneuma, wat door God blazend werd voortgebracht.

De Gen. II, 7 uitleg is dus zuiver een aanvulling op de exegese van Gen. I, 26—27 door de vermelding van het pneuma.

In Gen. I, 26—27 werd de nous zelf onmiddellijk en zonder onderscheid genoemd het beeld van God, maar naar aanleiding van Gen. II, 7 leert Philo ons, dat Gods beeld in den menschengeest wordt voortgebracht door Gods pneuma. In Gen. I, 26—27 werd vooral belicht het beeld-karakter van den nous zelf; hier in Gen. II, 7 belicht Philo de realiteit, waardoor dat beeld in den nous aanwezig kwam en aanwezig blijft.

Maar een realiteit, die Philo naar aanleiding van Gen. I, 26—27 naar voren haalt en in de *Leges Allegoriarum I* zoo goed als verzwijgt, is de Logos.

Terwijl dus naar aanleiding van Gen. II, 7 Philo de bewerker van het beeld *binnen* den mensch, het pneuma, bespreekt, behandelt hij in zijn Gen. I, 26—27 exegese de causa efficiens van 's menschen gelijkenis met God *buiten* den mensch, den Logos. Ook hier weer in overeenstemming met het telkens verschillend uitgangspunt: naar aanleiding van Gen. I, 26—27 beziet hij den mensch meer van God uit, naar aanleiding van Gen. II, 7 neemt hij den mensch op zich zelf als uitgangspunt.

De groote elementen uit Philo's kommentaren over Gen. II, 7 zijn opgesomd en in hun ware karaktertrekken beschreven; nu volgen nog eenige kleine bijzonderheden, om volledig te zijn.

Allereerst wijst Philo op het werkwoord ἐγένετο in de tekst van Gen. II, 7: καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

Omdat God hier zelf ingrijpt bij de vorming van den mensch, door hem van Zich zelf iets mee te deelen, daarom kan hier niet gesproken worden in de plastische termen en de anthropomorphische beschrijvingen, die vooraf gingen; de tekst van Genesis gebruikt daar dus zeer juist het zeer algemeene ἐγένετο; want de mensch werd niet uit stof gevormd tot een waarlijk levenden mensch, maar de stof werd waarlijk levend en vol kennis door Gods inblazing.

Het lichaam van den mensch werd „gevormd”, omdat de aarde de stof was, waaruit het gemaakt werd; van het lichaam kan Philo niet zeggen in het algemeen, dat het werd, want het werd alleen naar den vorm, omdat de grondstof gegeven was.

Naar den geest „werd” de mensch, omdat uit zich zelf God het pneuma inblies in de stof. Geen hulp behoefde Hij daartoe van stoffelijke krachten en daarom is het leven van den geest het ware leven van den mensch, omdat dit het leven is, dat in den eeuwig-waren god gevonden wordt ¹⁾.

Ten slotte een laatste opmerking over het woord πνεῦμα, dat Philo steeds gebruikt voor het uitwerksel van Gods blazen.

Philo gebruikt in zijn uitleggingen steeds dit pneuma, alsof de tekst van Gen. II, 7 werkelijk πνεῦμα ζωῆς schreef in plaats van πνοήν ζωῆς. Twee maal zelfs, n.l. *Leges Allegoriarum III*,

¹⁾ *Leges Allegoriarum I*, 32. C.W. I, 69.

161 en *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 80, citeert Philo Gen. II, 7 met een variant op den Septuagint-tekst, door n.l. πνοή ζωής in πνεῦμα ζωής te wijzigen.

Philo heeft dit gebruik maken van πνεῦμα in plaats van πνοή bewust gedaan, want in *Leges Allegoriarum I*, 33 stelt hij zichzelf de vraag, waarom hier πνοή gebruikt wordt in Gen. II, 7 in plaats van πνεῦμα, dat we geciteerd vinden in Gen. I, 2. Het antwoord op deze vraag geeft hij in den zelfden commentaar, 42.

Er is namelijk een reëel verschil tusschen πνεῦμα en πνοή. Onder pneuma moet verstaan worden een aanblazing, die met kracht plaats grijpt, terwijl πνοή meer gebruikt wordt voor een lichte en zachte ademing.

Het pneuma moet daarom gebruikt worden, wanneer gesproken wordt van Gods inwerking in den nous, in den mensch, zooals God dien ontwierp. Want daar werkt God volgens Zijn eigen wezen in voortvarendheid en met macht. Daarover heeft Philo voornamelijk gesproken; God blies en wat Hij blies was het pneuma en dit pneuma bracht den mensch het ware leven en de gelijkenis met Hem.

Maar vastknoopend aan de tweede funktie van het pneuma, dat n.l. ook leven schenkt aan de zintuigen, dat dus ook aan het lichaam het leven meedeelt, meent Philo dat hier eerder van πνοή dan van πνεῦμα kan gesproken worden. Dan blaast God niet onmiddellijk het leven in, maar door middel van den nous ontvangen de zinnen van den mensch het leven.

Dit blazen van den nous, als van een lagere macht, kon het best πνοή genoemd worden, omdat hier als het ware maar een lichte bries uitgaat van den nous, die den zinnen het leven geeft. De nous zelf als een geschapen macht, ook al wordt hij bijgestaan door Gods pneuma, werkt altijd als een macht van lageren rang.

Philo heeft dus den tekst van Gen. II, 7 als uitgangspunt genomen voor zijn beschouwingen over het pneuma, terwijl toch de tekst sprak alleen van een πνοή ζωής. Hij heeft dan ook zijn beschouwingen over het pneuma eerder vastgemaakt aan het woord ἐνεφύσησεν en weet toch nog een redelijken zin te geven aan het πνοή van den tekst door in de funkties van het pneuma

onderscheid te maken. Hierdoor wordt ook beter verklaard de lange uitweiding, die aan *Leges Allegoriarum I, 42* voorafgaat: over de twee manieren, waarop God iets te weeg brengt.

Sommige dingen gaan van Hem uit en volvoert Hij ook zelf: dat is hier dan het pneuma en de opbouw van den geest van den mensch. Andere dingen gaan wel van Hem uit, omdat van Hem alles uitgaat, maar Hij volvoert ze niet eigenhandig: Hij heeft daarvoor Zijn lagere machten en zoo bracht Hij het stoffelijk zinnenleven voort door middel van den nous ¹⁾.

Als laatste aanvulling op het voorgaande volgen nog eenige kortere opmerkingen over de verhouding tusschen den mensch, dien God schiep en diens nakomelingen, omdat hierdoor nog eenigszins het karakter van den eersten mensch nader belicht wordt.

De eerste mensch overtreft in volmaaktheid van ziel en lichaam verre al zijn nakomelingen en hij werd in *De opificio mundi, 136* genoemd de stamvader van heel het menschengeslacht: ὁ παντὸς τοῦ γένους ἡμῶν ἀρχηγέτης, zooals reeds elders in dit hoofdstuk geciteerd werd.

Iedere mensch was ook verwant naar zijn ziel met den Logos en met God, naar zijn lichaam met den heelen kosmos, omdat de eerste mensch die verwantschap krachtens zijn ontstaan uit God en de aarde had ontvangen ²⁾. Ook dit werd reeds besproken; maar een nieuw aspekt is, dat de volmaaktheid van alle volgende menschen steeds daalt en omlaag gaat. Ieder geslacht is de mindere van zijn voorgeslacht.

Philo beschrijft deze geleidelijke afname in kracht en volmaaktheid aan de hand van twee voorbeelden ³⁾.

Zooals de magnetische kracht steeds geringer wordt in de achtereenvolgens aangehechte ringen, hoe verder ze verwijderd zijn van den magneet, die allen van zijn aantrekkingskracht meedeelt, zoo is het ook bij de menschen. Ze zijn allen door elkaar en hun eersten vader verbonden met God en diens Logos en deelen door hun nous in Gods wezen, maar hoe verder zij verwijderd

¹⁾ *Leges Allegoriarum, I, 40—41. C.W. I, 70—71.*

²⁾ *De opificio mundi, 146 C.W. I, 51.*

³⁾ *De opificio mundi, 140—141. C.W. I, 49.*

zijn van den eersten mensch, hoe minder in hen de kracht van Gods wezen werkzaam is.

Het andere voorbeeld heeft meer betrekking op het beeldkarakter van den mensch. Zooals in schilder- en beeldhouwkunst de afgietsels en gipsmodellen en de kopieën al minder volmaakt zijn en al meer afwijken van het origineel, vooral als ze van elkaar onderling weer afbeeldsels zijn, zoo vervaagt ook al meer en meer het beeld van God in de menschenziel, naargelang de geslachten zich voortplanten.

Hieruit is duidelijk allereerst, dat de voortplanting door man en vrouw het aangewezen middel was om de geheele menschen-natuur over te brengen, ook de gelijkenis met God, die de Logos in den menschengeest had aangebracht voor de eerste maal. En vervolgens blijkt hieruit, dat onafhankelijk van schuld of zonde der voorouders het menschengeslacht steeds omlaag gaat.

De reden van dezen neergang is niet van moreelen aard, maar eerder een zuiver physisch verschijnsel, dat in de physische orde geheel verklaard kan worden, zooals de voorbeelden reeds eenigszins aanduiden. Het groote verschil, dat erin gelegen is, of God de oorsprong is voor den mensch of dat de eene mensch den andere voortbrengt, verklaart geheel dien neergang van het geslacht der menschen.

De opificio mundi, 140—141: Τοιοῦτος μὲν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος κατὰ τε σῶμα καὶ ψυχὴν γεγενῆσθαι μοι δοκεῖ, τοὺς τε νῦν ὄντας καὶ τοὺς πρὸ ἡμῶν διενεγκῶν ἅπαντας· ἡ μὲν γὰρ ἡμετέρα γένεσις ἐξ ἀνθρώπων, τὸν δὲ θεὸς ἐδημιούργησεν· ἐφ' ὅσον δὲ κρείττων ὁ ποιῶν, ἐπὶ τοσοῦτον καὶ τὸ γινόμενον ἄμεινον.

Zoo lijkt mij de eerste mensch naar lichaam en ziel geboren te zijn, overtreffend hen, die nu zijn en allen, die voor ons waren. Onze geboorte immers is uit menschen, hem maakte God. Hoeveel te beter de maker, zooveel beter ook het maaksel.

Daarna volgen de beide voorbeelden, die boven beschreven zijn, met als slot-bemerking: ὅμοιον δὲ τι πεπονθέναι καὶ τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων φαίνεται καθ' ἑκάστην γενεάν ἀμυδροτέρας λαμβανόντων τὰς τε τοῦ σώματος καὶ τὰς τῆς ψυχῆς δυνάμεις καὶ ποιότητας 1)

1) C.W. I, 49—50.

Zoo schijnt ook het geslacht der menschen geleden te hebben in iedere generatie, doordat zij zwakkere krachten en eigenschappen van lichaam en ziel kregen

De mensch naar het beeld van God geschapen is dus een eenig verschijnsel in de geschiedenis. Hij is de eerste van ons geslacht en de volmaakste en in beide kwaliteiten is hij volstrekt eenig.

Maar toch is de mensch naar het beeld van God ook weer geen eenig verschijnsel, omdat ieder mensch van zijn eersten voorvader de geheele aard geerfd heeft, ook de gelijkenis met God.

De eerste mensch is dus de mensch naar het beeld bij uitstek, de volgende geslachten blijven naar Gods beeld geschapen menschen, in wien alleen dat beeld zijn scherpe trekken heeft verloren; maar onder deze menschen zullen toch zeker zij den naam van „mensch naar het beeld” dragen, voor wie hun ware aard en hun gelijkenis met God niet verborgen bleef. De braven en deugdzamen, en de zieners en profeten, die hun wezen kenden en er de gevolgtrekking uit trokken van een leven volgens het pneuma, noemt Philo dan ook herhaaldelijk „menschen van God” of „ware menschen ¹⁾”.

3 De beschouwing van Philo's exegese op de plaatsen van Genesis, waar over de schepping van den mensch wordt gesproken, heeft dit zeker duidelijk aangetoond, dat Philo, zoo hij al een eigen wijsgeerig systeem gehad heeft, dit geheel heeft laten schuilen achter den geopenbaarden Schrifttekst. Zeer nauwkeurig volgt hij dezen, woord voor woord, en hij is erin geslaagd hem zoo te verklaren, dat hij een tamelijk volledige leer over den mensch hieruit heeft opgebouwd.

Niet dat Philo ons in zijn schematischen en systematischen vorm deze leer meedeelt, maar wel heeft Philo antwoord gegeven op bijna alle vragen, die over den mensch naar voren kunnen dringen. Wie of de maker was van den mensch, hoe hij ontstond, waaruit zijn wezen was samengesteld en hoe de tegenstelling van

¹⁾ cfr. *De Gigantibus*, 60—62 C W II, 53—54

De Gigantibus, 32—33 C W II, 48

Quod deterius potiori insidiari solet, 22—23 C W I, 263.

geest en stof moet verklaard worden: op dat alles geeft Philo een antwoord, steunend op het woord van de Wet.

Daarom aan het slot van dit hoofdstuk een korte systematische weergave van Philo's ideeën over den mensch, zooals hij die zag bij zijn uitleg van Gen. I, 26—27 en Gen. II, 7. Philo's teksten, die voorafgaan, waarborgen ons, dat Philo goed zal verstaan worden, ook wanneer hij verschijnt onder een hem vreemde gedaante van een systematische weergave.

Hierbij zal dezelfde opzet gevolgd worden als van het einde van het vorige hoofdstuk, toen de leer van den Poimandres over den anthropos werd samengevat; alleen de volgorde van de onderdeelen zal verschillen om redenen, die terplaatse zullen worden aangegeven. De verandering betreft de twee laatste deelen, die in omgekeerde volgorde hier zullen behandeld worden.

Zoodat achtereenvolgens ter sprake komt:

- a. welke de oorsprong is van den mensch.
- b. wat het wezen is van den mensch.
- c. hoe het leven moet zijn van den mensch.
- d. op welk doel het menschenleven gericht is.

a. Philo leert met onbetwistbare zekerheid, dat God de Schepper is van den mensch en dit is niet moeilijk te begrijpen, als we erop letten, dat Philo de teksten van Gen. I, 26—27 en II, 7 uitlegt, waar God expliciet de maker van den mensch genoemd wordt. Toch spreekt Philo over God als Schepper van den mensch voornamelijk naar aanleiding van één onderdeel van deze teksten, n.l. den meervoudsvorm van het ποιήσωμεν uit Gen. I, 26. Want daardoor werd Philo genoodzaakt nader te bepalen, wie de anderen waren, waarmee God zich verbond voor de schepping van den mensch, zoodat Hij kon spreken over „wij” en „ons”, en hoe de verhouding was tusschen God en die anderen.

Dan treedt naar voren, dat God zelf alleen het hoogere deel van den mensch maakte en dat Zijn machten of Zijn ideeën de helpers waren, die het lagere, sterfelijke deel verzorgden.

Deze onderscheiding tusschen God en Zijn machten bracht Philo ertoe te spreken over den „mensch naar het beeld van God” naast een mensch van aarde en stof; deze „mensch naar het

beeld" was òfwel het beeld van den mensch, òfwel de nous van den mensch òfwel de mensch, die leefde volgens het pneuma, dat in zijn nous was ingeblazen door God.

Volgens Philo is God de schepper van den mensch, omdat Hij de maker was van het beeld van den mensch, omdat Hij de nous van den mensch schiep, omdat door Hem de mensch kon leven volgens het pneuma.

Van den „waren mensch", den „mensch van God" was volgens Philo God allèen de schepper, maar voor het lichaam en het lagere deel van de ziel gebruikte Hij de hulp van de machten.

Wel was God ook de maker van het lichaam van den mensch, maar dan alleen de maker, die we *causa principalis* moeten noemen. Het lichaam en het lagere deel van de ziel werd zòò door Hem geschapen, dat Hij het liet vormen en opbouwen door anderen.

Dit onderscheid geeft Philo weer in de twee woorden ὑπὸ en διὰ. De lagere mensch werd wel door (= ὑπὸ) God geschapen, maar niet door middel (= διὰ) van God, maar door middel van de machten. Dit onderscheid maakt Philo zelf en verklaart hij expliciet in de *Leges Allegoriarum I, 30 sq.* en hiermee wordt de verhouding tusschen God en de machten zuiver belicht in betrekking met den oorsprong van den mensch.

God is de schepper van den mensch, maar waar Hij van den „waren mensch", den „mensch naar het beeld", de èènige schepper is, daar is Hij van den heelen mensch schepper met behulp van zijn Machten. Deze verzorgden het lichaam door het te vormen uit stof en aarde, waarmee God zelf zich niet kon afgeven; deze maakten ook het lagere deel van de ziel.

Naast God en de machten wordt ook de Logos nog genoemd als schepper van den mensch. De Logos is het instrument, dat God gebruikte bij al Zijn scheppingsdaden en dat Hij ook gebruikte bij het voortbrengen van den mensch.

De verhouding tusschen God en den Logos is dus zeer duidelijk aangegeven als de verhouding tusschen werker en instrument, *causa efficiens principalis* en *instrumentalis*. In deze verhouding tot God staat de Logos naast de machten. De machten golden ook als instrumenten bij Gods scheppingswerk.

Hoe de verhouding tusschen den Logos en de machten moet gedacht worden, heeft Philo ons op deze plaatsen niet expliciet meegedeeld. Misschien mogen we den Logos het algemeene instrument van den Schepper noemen, waarvan Hij zich bediende bij al Zijn daden, terwijl de machten alleen hielpen bij het vormen van het lagere deel van den mensch. We zouden het kunnen noemen een verhouding van *causa efficiens instrumentalis universalis* en *partialis*.

Wel deelt Philo mee, welke de wijze is, waarop de Logos meewerkt bij de schepping van den mensch.

Philo noemt den Logos het zegel van den mensch en de schaduw van God. De Logos heeft dus hier weer zijn middenpositie tusschen God en de schepping. De Logos is zelf het beeld van God en de mensch is weer het beeld van den Logos.

De Logos draagt met recht den naam van den stempel van God. God, de groote koning, heeft zich zoo volmaakt mogelijk uitgebeeld in Zijn Logos en door Zijn Logos zou Hij op de heele schepping een beeld van Zijn Wezen drukken. Maar het diepste werkte God deze gelijkenis met Hem uit in den mensch. Deze mensch zou daarom het dichtst verwant zijn aan Zijn Logos. Juist omdat de Logos op den mensch een speciale gelijkenis drukt met God, werd hij daarom ook genoemd de „mensch naar het beeld”, als èèn van zijn vele eeretitels. Ook in deze beteekenis is God de oorsprong van den „mensch naar het beeld”, omdat God alleen de bron is voor zijn zeer heiligen Logos.

Naast God, de machten en den Logos noemt Philo de aarde als een oorsprong van den mensch, omdat zijn lichaam uit aarde gevormd werd.

Deze aarde was reeds gegeven na het werk van de vijf eerste scheppingsdagen en zij heeft gediend als grondstof tot opbouw van het menschenlichaam. Deze aarde was op Gods woord te voorschijn getreden uit de water-massa en daarvan afgescheiden op den dag, dat zee en land vastgelegd werden binnen hun grenzen. Deze aarde prijst Philo als de edelste stof, maar toch zal God zelf zich er niet mee kunnen afgeven en moet Hij Zijn machten en wel zijn lagere machten te hulp roepen, om hieruit het lichaam te vormen.

Hieruit blijkt, dat de mensch zijn oorsprong nam uit recht tegenovergestelde principen, uit God en uit de stof.

Kort en kernachtig vat Philo zelf de verhouding samen tusschen de verschillende oorzaken, die meewerkten aan den opbouw van den geheelen kosmos in *De Cherubim*, 127, en we kunnen deze tekst volledig toepassen ook op den mensch, den mikrokosmos.

Philo noemt daar God de oorzaak, waardoor de wereld ontstaan is (ὕφ' οὗ), de elementen zijn de stof, waaruit zij werd opgebouwd (ἐξ οὗ), de Logos is het instrument, waarmee de wereld gevormd is (δι' οὗ).

Dit past volkomen op den mensch, die door God geschapen is met behulp van den Logos en de lagere machten uit de aarde.

De Cherubim, 127: μετελθὼν οὖν ἀπὸ τῶν ἐν μέρει κατασκευῶν ἴδε τὴν μεγίστην οἰκίαν ἢ πόλιν, τόνδε τὸν κόσμον. εὐρήσεις γὰρ αἰτίον μὲν αὐτοῦ τὸν θεὸν ὑφ' οὗ γέγονεν, ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ ὧν συνεκράθη, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη, τῆς δὲ κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ . . . 1).

Ga nu na de bijzondere behuizingen over op de grootste woning of stad, deze wereld. Gij zult dan God vinden als oorzaak, waardoor zij werd, als stof de vier elementen, waaruit zij werd samengesteld, als werktuig het woord, waarmee zij werd opgebouwd en als doel van den opbouw de goedheid van den Maker.

b. Uit het voorgaande over 's menschen oorsprong moest voor Philo zeer voor de hand liggend de konklusie afgeleid worden, dat de mensch van aard een tweeslachtig wezen is. Hij noemt den mensch dan ook een grensgebied, omdat in hem de terreinen van geest en stof elkaar ontmoeten.

De mensch vertoont dan ook de gevolgen van dit bij elkaar komen van zoo verscheiden gebieden, doordat hij een wezen is met tegensprekelijke kenmerken. Hij zal bederfelijk zijn en onbederfelijk, aan sterven onderhevig en toch bestemd voor de eeuwigheid; hij zal een wezen zijn, dat oog en zinnen kunnen vatten en tegelijk een wezen, waar alleen het verstand kennis van kan bezitten; in sommige elementen zal hij nooit te kennen

1) C.W. I, 200.

zijn en andere liggen weer open en bloot voor ieder oog. Hij is verwant aan den heelen kosmos, waaruit hij gevormd werd en hij is ook verwant aan God en Zijn Logos, die hem maakten naar hun beeld en gelijkenis.

Deze karakters trekken geven hem de eeretitels van mikrokosmos en van „waren mensch” of „mensch naar het beeld van God”.

Afzonderlijk zullen nu de verschillende elementen besproken worden, waaruit de mensch is samengesteld volgens Philo's opvatting in zijn kommentaren op Gen. I, 26—27 en II, 7.

Allereerst maakt Philo, zij het dan ook stilzwijgend, voortdurend onderscheid tusschen de ziel (ἡ ψυχὴ) en het lichaam (τὸ σῶμα). Hiertusschen bestaat de tegenstelling als tusschen leven en niet leven, zonder dat nog op een of andere wijze binnen het leven onderscheid is gemaakt tusschen hooger en lager leven.

Over het lichaam spreekt Philo zeer weinig: hij prijst de grondstoffen, waaruit God het vormde, als het edelste, dat de natuur aanbood aan God en hij wijst op Gods verstand, dat de juiste maten en proporties toepaste op de verhouding van de deelen in het lichaam, zoodat het lichaam schoon was en een waardig verblijf voor de ziel. Hij noemt het bloed de ziel van het lichaam of misschien beter de ziel van het vleesch.

De ziel (ἡ ψυχὴ) is het beginsel van alle leven, maar er zal onderscheid gemaakt worden in deze ziel tusschen een hooger en lager deel, naargelang deze ziel principieel is van het hoogere, geestelijke leven of van het leven der zinnen.

Voor het hooger deel van de ziel gebruikt Philo den term νοῦς = geest; voor het lagere deel heeft Philo geen vasten naam, omdat hij nu eens meer let op het zintuigelijke leven en dan spreekt hij van αἰσθησις, dan weer spreekt hij meer algemeen over het lagere leven en gebruikt den term πνοὴ ζωῆς, ofwel levensgeest, die de funktie van het dier in den mensch vervult.

De νοῦς is de geest, het geestelijk element van de ziel, die het kenleven van den mensch verzorgt, waarmee hij zelfs de heele stoffelijke wereld kan ontstijgen, om te belanden bij God zelf.

Dit deel van de menschenziel is het edelste deel, dat het meest gelijkt op God en den Logos, en daarom is het begrijpelijk, dat deze nous genoemd wordt „de ware mensch”, „de mensch naar het beeld” bij uitstek. Deze nous is dus een bepaalde kant van den menschenziel en wel de kant, die meer onmiddellijk op God gericht is.

Deze nous wordt de ziel van de ziel genoemd en hij wordt vergeleken daarin met de pupil van het oog; hij is de heerscher in den mensch en de god voor de ziel en voor het lichaam. Want al is de nous meer onmiddellijk op God gericht, hij is niet uitsluitend op God gericht, omdat hij ook een taak te vervullen heeft ten opzichte van het lagere leven en van het lichaam.

Want om den nous heeft het lichaam zijn opgerichten gang, om den mensch ook in zijn lichaam naar omhoog te wijzen, naar het voedsel voor zijn geest boven de sterren bij God en Zijn ideeënwereld. Maar door den nous, dien God als zijn instrument daartoe gebruikt, ontvangt de mensch ook het lagere leven der zinnen.

Dat is de $\pi\nu\omicron\eta\ \zeta\omega\tilde{\eta}\varsigma$, die de nous aanbrengt in de zinnen van den mensch, nadat hij zelf door God was voortgebracht. Daarom noemt Philo zeer juist den nous als het ware den god voor het lagere deel van den mensch, van het dier in hem.

Daarnaast spreekt Philo herhaaldelijk over het pneuma.

Dit pneuma is onderscheiden van God en ook onderscheiden van den nous. Het gaat van God uit en het is daarom Hem zeer verwant, maar het is ook van Hem onderscheiden, want Hij gebruikte het als een middel, om den mensch kennis van Zijn Wezen te verschaffen. Het is ook onderscheiden van den nous, want het wordt door den nous opgevangen als een kracht en een versterking van zijn kenvermogen, dat hem daardoor zal leeren, waartoe eigen krachten ontoereikend waren.

Het pneuma is een kracht of een macht van God, die in de menschenziel het hoogere deel, den nous, versterkt om Gods wezen te kunnen vatten.

Terwijl de nous heel duidelijk tot het wezen van den mensch behoort, heeft het allen schijn, dat het pneuma meer een aan-

vulling is van het wezen, welke door Philo om bepaalde redenen noodzakelijk werd geacht. Welke deze redenen waren, is niet moeilijk te achterhalen, omdat Philo zelf ze meerdere malen vermeldt.

De mensch moest God kennen volgens Gods ontwerp; daarom gaf Hij den mensch een nous. Maar van den beginne heeft Philo opgemerkt, dat deze nous niet geheel op eigen krachten drijvend bij God zal aanlanden. God zelf moet op meerdere wijzen zijn krachten en zijn kennis aanvullen en vermeerderen. Zoo lag het al uitgestippeld in Gods plan. De nous zal God kunnen kennen, maar niet geheel uit eigen kracht.

Maar wanneer de mensch eenmaal gevormd wordt uit de stof, dan is in verhoogde mate waar, dat de nous in het lichaam de hulp van God nodig heeft. Daarom blies God de ziel het pneuma in, om den nous tot Hem te trekken.

Philo wijst naar aanleiding van Gen. I, 26—27 op de noodzaak van hulp van God in den nous, die God wil kennen, zonder daarbij het woord pneuma te gebruiken, terwijl hij naar aanleiding van Gen. II, 7 deze hulp uitdrukkelijk den naam pneuma geeft; maar beide keeren wordt met hetzelfde doel hulp gegeven, om n.l. God te kunnen kennen.

Maar dit laatste blijkt helderder in punt *c*.

c. Philo zegt expliciet zeer weinig over het doel van den mensch in de teksten, die de beide scheppingsverhalen van den mensch in Genesis uitleggen. Het is daarom niet mogelijk om dit doel te leeren kennen, dan door het af te leiden uit Philo's beschrijving van het ideale leven van den wijzen mensch. Daarom moest wel een samenvattende beschouwing over het leven van den mensch voorafgaan, voordat in *d*. over het doel van den mensch wordt gesproken.

Philo is overtuigd van het tweeslachtige karakter van den mensch van geest en stof en hij ziet bovendien de verhouding tusschen beide elementen als een tegenstelling. De oorsprong van het lichaam stond lijnrecht tegenover de oorsprong van de ziel, omdat nu eenmaal het lichaam de bron was van het kwaad, waar God zich niet aan bevlekte, de ziel was bron van het goede.

Als het hogere en lagere staat in den mensch ziel en lichaam tegenover elkaar en de ziel, de geest bijzonder, moet heerschen; want de nous is de koning en de god van de ziel en deze nous zal slechts één leefwijze dulden, die den mensch volkomen past in Gods plannen. Er kan geen twijfel bestaan aan het feit daarom dat deze ééne leefwijze is het leven volgens den nous, volgens het hogere deel van den mensch.

Daarom noemt Philo dien nous ook den waren mensch en is het leven volgens den nous vanzelfsprekend het ware leven.

Elders spreekt Philo liever over het leven volgens het pneuma als het ideale leven van den wijzen mensch. Maar er is hier geen zakelijk verschil, omdat het leven volgens den nous alleen maar mogelijk is door Gods pneuma. Leven volgens het pneuma is dus een meer konkrete uitdrukking voor leven volgens den nous.

In beide gevallen leeft men volgens het beeld van God, dat de mensch in zich draagt in zijn nous door het pneuma vooral. Die zich laten stuwten door Gods pneuma, zijn de ware menschen, die God zullen kennen en hij noemt hen de menschen van God.

Philo is dus zeer sterk overtuigd van de alleen-waarde van den nous in het menschenleven en tevens van de noodzaak van de hulp van God. Dit zijn de twee positieve factoren, waaruit het menschenleven wordt opgebouwd.

Het lichaam is voor Philo de negatieve zijde van het leven, de donkere kant daarvan. Het lichaam volgen staat gelijk met een leven volgens den genotszucht; toegeven aan de zinnen en aan het lichaam is ipso facto een belediging voor het hogere deel van den mensch en tevens een belediging voor God; dit is duidelijk, als Philo alleen aan den nous waarde toekent in het leven van den mensch.

Het lichaam blijft niet alleen onverschillig ten opzichte van den geest, het belemmert den geest ook en zijn opgang naar God. Doordat het lichaam en de zinnen met duizend schakels verbonden zijn aan de wereld van de stof, beletten zij den opgang naar God, en het devies moet dus zijn, om met alle kracht het lichaam te beteugelen en daardoor den nous vrijheid te verschaffen en Gods pneuma vrijen loop te bezorgen.

Voor Philo bestaat het ware leven in de kennis van God. Want de ware mensch is voor hem de nous of de deugdzame; beide zijn getypeerd door het kennen van God.

Er bestaat voor Philo een ontwikkelingsgang in die kennis van den waren mensch. Iedere mensch begint zijn kennis bij de dingen rondom hem en hij zal de aarde overschouwen, waarop zijn voeten gaan, tot hij bij gebrek aan stof zijn kennis zoekt te vermeerderen bij de sterren. Dan zal hij ook de sterren te boven komen en voor zijn geestesoog zal de ware schoonheid verschijnen van de ideeënwereld en uiteindelijk de schoonheid van God; maar op deze twee laatste trappen zal de mensch meer passief zijn, dan actief.

Hij zal getrokken worden door Gods licht en in een heilig enthousiasme van den overgegeven geest zal hij God zien. Dan zal de mensch zich meer God weten, dan zich zelf, omdat hij zoo sterk onder Gods stuwende inwerking staat en in den glans van Zijn verblindend licht. Dat licht van God zal hem doen zien, maar hij zal zich bewust zijn meer God te zijn, waardoor hij ziet, dan zich zelf.

Zoo gaat de kennis van God, die alles is, gepaard met de overtuiging, dat de mensch zelf niets is. Maar alleen God zelf zal de mensch daar voldoende van kunnen overtuigen, wanneer Hij Zich in extasen meedeelt aan den mensch.

d. Uit deze schildering van het menschenleven zooals het feitelijk moest verlopen volgens Gods plannen, kan gemakkelijk afgeleid worden, wat volgens Philo het doel is geweest van den mensch.

Dit doel zag hij in een komen tot God door kennis, in een opgaan naar volkomen gelijkenis met God, zoodat we ons meer God zullen weten dan onszelf.

Daarom was de mensch juist door zijn nous, door zijn denkenden geest, aan God gelijk, omdat hij door dien geest onder den drang van Gods pneuma geheel aan God gelijk zou worden. Want de hulp van God zou zòò overvloedig worden, dat uiteindelijk de mensch zich meer God moest bewust zijn dan zich zelf.

De mensch is er dus op gericht om aan God gelijk te wor-

den. Hij is ontstaan in sterke gelijkenis met God en deze gelijkenis zal onder Gods inwerking zoo sterk bewust gemaakt worden, dat we als het ware één worden met God. De mensch, de ware mensch, die uit God was uitgegaan, keert in God terug en neemt zijn plaats in binnen de goddelijk wereld van machten en ideeën.

Zoo heeft Philo het zich gedacht, gezien de beschrijving die hij geeft van het menschenleven, dat logisch hierop moet uitloopen, dat de mensch steeds meer gelijk wordt aan God.

De eenige tekst, waarin nog eenigszins deze idee belicht wordt naar aanleiding van Philo's exegese op Gen. II, 7, is *De opificio mundi*, 144. Hiermee sluit dit korte overzicht van Philo's opvatting over den Anthropos.

Philo vermeldt het binnentreden van den mensch in de wereld als de eerste wereldburger; hij beschrijft het ontzag, waarmee de mensch ontvangen werd door de levende wezens. Daarna stelt hij vast, dat de eerste mensch ook geleefd moet hebben volgens regelmaat, en deze regelmaat was de natuurwet, de eeuwige wet van God. Volgens deze wetten moeten reeds vòòr den mensch andere burgers de stad der wereld hebben bewoond, zuivere geesten en de sterren. Met hen ging de mensch zeer vertrouwelijk om, hij sprak met hen en leerde van hen, onbevangen van geest, omdat hij zich verwant wist aan den grooten koning zelf. Deze eerste mensch paste geheel bij de zuivere geesten, want hij was vol van Gods pneuma en hij deed en sprak niets, tenzij volgens het welbehagen van den vader; hij ging de wegen, die de vader hem wees, waarlangs alleen de zielen gaan, die opgaan naar een volkomen gelijkenis met God, die hen voortbracht.

De opificio mundi, 144: οὗτοι δὲ τίνες ἂν εἴεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῖαι φύσεις, αἱ μὲν ἀσώματοι καὶ νοηταί, αἱ δὲ οὐκ ἄνευ σωμάτων, ὁποίους συμβέβηκεν εἶναι τοὺς ἀστέρας; οἷς προσομιλῶν καὶ συνδιαιτῶμενος εἰκότως ἐν ἀκράτῳ διέτριβεν εὐδαιμονίᾳ συγγενῆς τε καὶ ἀγχίσπορος ὢν τοῦ ἡγεμόνος, ἅτε δὴ πολλοῦ βύεντος εἰς αὐτὸν τοῦ θεοῦ πνεύματος, πάντα καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἐσπούδαζεν εἰς ἀρέσκειαν τοῦ πατρὸς καὶ βασιλέως, ἐπόμενος κατ' ἔχνος αὐτῷ ταῖς ὁδοῖς, ἃς λεωφόρους ἀνατέμνουσιν ἀρεταί, διότι μόναις ψυχαῖς

θέμις προσέρχεσθαι τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἑξομοίωσιν 1).

Wie zouden deze anders zijn dan de met rede begaafde en goddelijke naturen, sommige onlichamelijk en alleen met den geest te kennen, anderen niet zonder lichamen, zooals bijvoorbeeld de sterren ten deel viel? Met haar verkeerend en samen levend bracht hij waarschijnlijk zijn tijd door in zuiver geluk. Verwant en naverwant aan den heerscher, doordat het goddelijk pneuma hem overvloedig toe-vloede, beijverde hij zich alles te zeggen en te doen volgens het verlangen van den vader en koning, wien hij in het voetspoor volgde op zijn drukbevolkte wegen, welke de deugden snijden en daarom hebben alleen die zielen die tot zich nemen de gelijkenis met den god, die hen voortbracht het recht om het doel te bereiken.

HOOFDSTUK IV.

VERGELIJKING VAN DE ANTHROPOS-OPVATTINGEN IN DEN POIMANDRES EN BIJ PHILO.

1. De sfeer van beide auteurs, hun methode en hun bedoelingen zullen allereerst vergeleken worden.

Het is een feit, dat zoowel de Poimandres als Philo ons bewaard gebleven zijn hoofdzakelijk door de zorgen van Christenhanden; maar hierin staan beide op èèn lijn de met meeste niet-Christelijke auteurs der oudheid.

Werkelijk opmerkenswaardig moet het daarentegen genoemd worden, dat de Christen-schrijvers ten allen tijde een zeer veelvoudig gebruik hebben gemaakt van de Hermetica en van Philo.

Tot aan de diep-ingrijpende kritiek van Casaubonus golden de werken van Trismegistus als een autoriteit bij zeer veel vaders en theologen. Zoowel in het Oosten als in het Westen heeft Philo onder de vaders en kerkelijke schrijvers groote vereerders geteld. Beide werden gebruikt als zeer waardevolle getuigen voor Christus en het Christendom, omdat zij voor Jood en heiden moesten gelden als onbevooroordeelde getuigen.

De werken van Hermes Trismegistus worden vermeld of geciteerd door Athenagoras ¹⁾, door Tertullianus ²⁾, door Clemens van Alexandrië ³⁾, Cyrillus ⁴⁾ en Didymus ⁵⁾ en vele andere

¹⁾ *Legatio pro christianis*, 28. M.G. 6, 965.

²⁾ *De anima*, 2. M.L. 2, 649. Ibid. 33. M.L. 2, 705. *Adversus Valentinianos*, 15. M.L. 2, 567.

³⁾ *Stromata*, VI, 4. M.G. 9, 255. C.B. II, 449—450.

⁴⁾ *Contra Julianum*, I. M.G. 76, 548—549. Ibid. II. M.G. 76, 580.

⁵⁾ *De Trinitate*, II. M.G. 39, 477 en 756.

Alexandrijnen; ook Augustinus ¹⁾ noemt Hermes en steunt op diens gezag. Toch heeft onder de schrijvers van de Oude Kerk niemand meer van de Hermetica gebruik gemaakt dan Lactantius ²⁾).

Door de heele Middeleeuwen heen blijft deze waardeering voor Trismegistus bestaan en in den Renaissance-tijd valt er een duidelijke opleving van dit interesse, waaraan we de eerste uitgaven van de Hermetica danken ³⁾, waar te nemen.

Sint Thomas van Aquino, die meerdere malen Trismegistus citeert ⁴⁾, heeft zich zelfs genoodzaakt gezien, om in ontkennen-den zin te antwoorden op de vraag, of men mannen als Trismegistus kon aanvaarden als getuigen ten bewijze van geopenbaarde waarheden. Dit moet een van de brandende kwesties van zijn dagen geweest zijn ⁵⁾.

De geschiedenis van den invloed der Hermetica op het Christendom is nog niet geschreven; door den dood is Scott verhinderd om het vierde deel van zijn werk uit te geven, waarin hij een volledig overzicht over de getuigenissen aangaande de Hermetische literatuur had willen geven.

Ook Philo heeft het Christelijk denken sterk beïnvloed.

Mannen als Clemens van Alexandrië en Origenes stonden geheel op zijn standpunt in zake exegese ⁶⁾. Een Ambrosius heeft zijn kommentaar op het Oude Testament grootendeels in navolging van Philo opgebouwd en zakelijk zeer veel aan hem ontleend. Met recht draagt hij dan ook den naam van Philo Latinus.

¹⁾ *De Civitate Dei*, VIII, 26. Dombart, I, 364—365. Ibid. XVIII, 39. Dombart, II, 315.

²⁾ *Divinarum Institutionum*. I, 6. M.L. 6, 138—140. Ibid. II, 9. M.L. 6, 314. Ibid. II, 16. M.L. 6, 335—336. Ibid. IV, 9. M.L. 6, 466. Ibid. VI, 25. M.L. 6, 730. Ibid. VII, 18. M.L. 6, 795.

³⁾ Een typisch voorbeeld van een enthousiaste vereering voor de Hermetica biedt ons Patritius in het voorwoord van zijn uitgave der Hermetica, waarin hij zich richt tot paus Gregorius XIV.

⁴⁾ o.a. in zijn *Summa Theologica*, I, XXXII, 1 ad 1.

⁵⁾ Vgl. Grabmann, *Geschichte der Scholastischen Methode*, II, blz. 198—199.

⁶⁾ Vgl. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*.

Hieronymus ruimde tusschen enkel Christenschrijvers, die hij behandelde in zijn *De viris illustribus*, een plaats in voor Philo ¹⁾. Eusebius prijst in zijn *Historia ecclesiastica* Philo als een ἀνὴρ ἐπισημότατος, een man, die in de Kerk hoog aanzien genoot ²⁾. Augustinus prijst Philo's eruditie en hij deelt de meening van vele Grieken, die in Philo een evenknie zien van Plato. In het eerste deel van de Cohn-Wendlandsche uitgave van Philo's werken staat een heele reeks „Testimonia de Philone eiusque scriptis” afgedrukt, waardoor zeer scherp belicht wordt de groote aandacht, die de Christenen gehad hebben voor Philo's oeuvre. ³⁾

Daarom worden de Poimandres en Philo beiden vermeld in een aanhangsel, dat Bardenhewer toevoegde aan het tweede deel van zijn *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, waarin hij werken van niet-Christenen bespreekt, die door de Christenen zijn overgenomen en gebruikt als eigendom ⁴⁾.

Deze zeer duidelijk betuigde feiten vragen om een verklaring.

Het veelvuldige en langdurige gebruik van beide auteurs wijst op een zekere sympathie, die de Christenen gehad hebben voor deze werken. Voor deze sympathie en waardeering kan moeilijk een andere verklaring worden gegeven dan deze: dat de Christenen in Philo en de Hermetica verwantschap hebben ontdekt met zich zelf.

Deze houding van het Christendom tegenover den Jood en tegenover den heiden toont duidelijk trekken van overeenkomst.

De Kerk heeft beide auteurs gebruikt voor eenzelfde doel; zij heeft met hen haar vijanden willen verslaan en zij vond in beiden oude getuigen voor de jonge waarheid. Zij heeft deze auteurs tot zich getrokken, omdat er zooveel geestelijk voedsel en religieuze warmte gelegen was in beider werken. Zij liet deze groote gaven niet verloren gaan, toen zij zooveel nieuwe gaven kwam brengen.

De Christenen meenden in de Hermetica sporen der open-

¹⁾ *De Viris illustribus*, XI. M.L. 23, 62g—630.

²⁾ *Historia ecclesiastica*, 2, 4, 2. M.G. 20, 148.

³⁾ Blz. LXXXXV—CXIII.

⁴⁾ Anhang § 94. *Jüdische und heidnische Schriften, welche von den Christen übernommen und überarbeitet worden sind.* Blz. 698—718.

baring te kunnen ontdekken; Philo was vol van de Wet. In beiden begroetten zij leerlingen van den grooten Mozes. Om hun leer, die de Christenleer zoo nabij kwam, kregen Philo en Hermes den naam van ongedoopte Christenen.

Het Christendom heeft zich tot de werken van Hermes bijzonder aangetrokken gevoeld om den hoogen ouderdom dezer geschriften. De Christen-apologeten hebben tegen Jood en heiden aan het Christendom een verleden bezorgd door Hermes te laten getuigen voor de Christen-openbaring. Philo was voor hen van het grootste belang in hun voortdurende disputen met de Joden.

Dit zijn de redenen geweest, waarom de Christenen hebben gegrepen naar Philo en Hermes. Hieruit valt af te leiden, dat ook onderling Philo en de Hermetica niet vreemd zullen zijn aan elkaar, althans in bepaalde opzichten.

Een van deze opzichten, waarin Philo en Poimandres met elkaar overeenkwamen, is geweest de religieuze sfeer van hun werk. In die religieuze sfeer hebben de Christenen herkend de teekenen van de volheid der tijden, waarin heiden en Jood uitgroeien naar het Christendom. Met blijheid hebben de Christenen deze teekenen begroet en dankbaar wisten zij gebruik te maken van deze *spolia gentium*.

Dit deden zij, als het ware gedreven door den gang van zaken. De intrede van het Christendom in de Grieksch-Romeinsche wereld bewerkte onmiddellijk, dat Jood, heiden en Christen als de drie grootste rivalen naast elkaar stonden in de levendige religieuze beweging van die dagen. Het is een gewoon verschijnsel onder rivalen, dat zij aan elkaar ontleenen, om daarmee bij voorbaat alle aantrekkingskracht op bijzondere eigenaardigheden haar werfkracht te ontnemen.

Het Christendom is niet vreemd gebleven aan deze rivalenstrijd, maar heeft er zich krachtig en energiek in geworpen. Het dogmatisch karakter van haar leer belette de Kerk om hierin overeenkomsten te sluiten met het heidendom en het jodendom. Maar de religieuze sfeer van deze bewegingen en de technische hulpmiddelen daartoe heeft zij zich sterk ten nutte weten te maken.

Door deze aandacht van de Christenen voor de religieuze sfeer van Hermes en Philo wordt als vanzelf eenige gelijkenis voorondersteld tusschen beide auteurs. Dit besluit wordt zeker niet geheel ten onrechte getrokken. Want de moderne auteurs over Philo of over de Hermetica plaatsen ook beide in dezelfde religieuze sfeer. Er mag volstaan worden met een verwijzing naar de namen van Bréhier, J. Kroll, Schmidt en vooral van Ménard en Reitzenstein ¹⁾).

Deze religieuze sfeer van beiden zal dus allereerst vergeleken worden en in bijzonderheden zal nagewezen worden, hoever de gelijkenis daarin zich uitstrekt.

De groote overeenstemming tusschen den Poimandres en Philo, ook in hun Anthropos-opvattingen, bestaat hierin, dat beiden vòòr alles godvruchtig zijn. Bij beiden moet bovendien alles dienstbaar zijn aan de godsvrucht, die bestaat in de kennis van god.

Deze godsvrucht is de eerste en voornaamste bestreving van hun leven en werken. Omdat juist het religieuze hun eerste aandacht heeft gehad, daarom hebben ook zij gestaan midden in het leven van het volk. Veel verder hebben zij afgestaan van de officiële wetenschap van hun dagen.

Deze sterk religieuze inslag in de werken van Philo en in den Poimandres, hun volksche karakter, hun streving om alles ondergeschikt te maken aan het godvruchtige kennen van god zijn de verschillende punten van overeenkomst.

Toch doet zich hierbij ook eenig verschil voor en zijn er nuances na te wijzen in de manier, waarop ieder deze elementen in zijn werk opneemt.

Allereerst het verschil in de houding tegenover de wijsbegeerte en het profane weten van hun dagen.

Philo is een godvruchtig mensch, die niet enkel de uiterlijke daden van godsvereering stelt; hij beleeft ook innerlijk, wat hij weet uit de Wet. Tevens is Philo een erudiet en hij gaat groot op zijn ontwikkeling. Telkens geeft hij blijken van zijn groote be-

¹⁾ Vgl. blz. 12—27.

lezenheid. Toch is zijn bedoeling altijd zuiver en weet hij het zoo te leiden, dat alle wetenschap dienstbaar is aan de uitleg van de Wet. In Philo leven naast elkaar de godsdienstige mensch en de geleerde, maar deze twee menschen staan met elkaar in het nauwste verband. Bij hem is de geleerde altijd de dienaar van den reiligueuzen mensch.

Al is Philo een ontwikkeld man, een wijsgeer is hij niet. Hij is bekend met de wijsbegeerte van zijn dagen, en heeft er veel aan ontleend; maar hij is er niet in geslaagd de ontleende elementen tot een eigen wijsbegeerte te verwerken.

Ook de auteur van den Poimandres is geen wijsgeer, al is de wijsbegeerte hem niet vreemd. Maar veel minder dan bij Philo is in den Poimandres de geleerde terug te vinden. De tweehed van mensch en geleerde is in den Poimandres zeker afwezig. De profeet van den Poimandres moet gestaan hebben met volle interesse midden in het gedachtenleven van zijn dagen; zooveel valt uit zijn openbaringen nog wel af te leiden. Maar de profeet zelf doet niet de minste moeite om van deze eruditie iets te laten blijken.

De profeet, die den Poimandres schreef, is geheel gevangen voor zijn religieus ideaal en de kracht van zijn religieuze ziel heeft het gewonnen van den geleerde in hem. Bij hem bestond de vraag niet, hoe de wetenschap en de wijsbegeerte moesten dienstbaar gemaakt worden aan het kennen van god, want waar god zelf hem openbaarde, daar zweeg menschelijk weten.

Dit verschil in houding ten opzichte van de wetenschap heeft ook een typisch cachet gedrukt op beider werk.

De auteur van den Poimandres deelt zijn overtuiging mee in den vorm van een openbaring. Hij stelt zich voor, dat God zelf tot hem spreekt. Wat hij zelf als levende mensch leerde van den levenden god, dat zal hij trachten door te geven aan zijn hoorders in een zuiver persoonlijk kontakt. Zelfs aan lezers ontgaat dit levendige en persoonlijke karakter van den Poimandres niet.

De auteur van den Poimandres is een profeet, een predikant en een apostel. Hij spreekt diep uit zijn eigen ziel en hij heeft zielen noodig, om hem te verstaan. Alle idee van systeem vervliegt

hierbij. Hier is geen sprake van methode en systeemvorming; hier is niets dan leven.

Dit levendige en persoonlijke karakter van den Poimandres ontbreekt in Philo. Philo is een religieuze ziel, die de openbaring van de Wet aanwendt tot een meer bewust en meer innerlijk godsdienstig leven. Maar naast gods openbaring in de Wet aanvaardt hij nog een tweede openbaring van God in de natuur; beide openbaringen moeten dienen tot ons heil, beide brengen ons nader tot God.

Hier schuilt het groote verschil tusschen den Poimandres en Philo; want de combinatie van deze twee openbaringen zal een zeer eigen stempel drukken op Philo's werken.

De openbaring in de Wet verliest haar oorspronkelijke natuurlijkheid en levendigheid, doordat Philo steeds tracht met zijn verstand systeem aan te brengen in deze openbaringen; de openbaring, die uit de natuur spreekt tot het verstand, mist bij hem de strakke lijn der redelijkheid en van het systeem, omdat toch steeds weer de Wet moet genomen worden als uitgangspunt.

Philo heeft zich niet weten te beperken en hij kon dat ook niet, gezien zijn religieuze overtuiging. Want hij heeft de twee openbarings-bronnen naast elkaar aanvaard en gebruikt met opzet. Hij was overtuigd, dat alleen kennis kan brengen tot God en deze overtuiging dreef hem er toe, langs alle wegen kennis te verwerven en voor de andere menschen ook deze wegen te openen. Dat deed hij in zijn exegetische werken.

Met de doorzettingskracht van deze religieuze overtuiging heeft Philo gespeurd naar teekenen van Gods openbaring, waar hij die ook kon vermoeden. Geen woord van de Wet miste voor hem een dieperen zin. Alle wetenschap en kennis was hem dienstbaar voor zijn heil. Philo's eruditie, die zoo dikwijls blijkt, is hem geen ijdel pronkstuk geweest; zij was voor hem een noodzakelijk hulpmiddel bij het streven naar de Godskennis.

De religieuze mensch in Philo dreef hem ertoe om den geleerde in hem in stand te houden, terwijl in den Poimandres de religieuze mensch den geleerde en den wijsgeer geheel heeft verdrongen.

Kort samengevat luidt de konklusie:

Poimandres en Philo zijn religieuze figuren, de Poimandres evenwel is meer natuurlijk en meer levendig, Philo daarentegen meer systematisch. Een volmaakt systeem ontbreekt toch nog bij Philo; bij den Poimandres geen spoor van een systeem. Wijsgeeren zijn zij geen van beiden, al zijn beiden bekend met de wijsbegeerte. Maar Philo verdient den naam eclecticus nog, de Poimandres is op zijn hoogst wijsgeerig geïnteresseerd.

Vervolgens moet besproken worden de methode, die door beiden werd gevolgd. Dit laat zich uit het voorgaande gemakkelijk afleiden.

Philo is een exegeet. Hij erkent een geopenbaarde tekst en hij is ervan overtuigd, dat alle weten aan dezen tekst moet worden dienstbaar gemaakt. De geopenbaarde tekst is voor hem het uitgangspunt bij al zijn werken. Philo is aanhanger van de allegorische methode. Wanneer het natuurlijk weten hem openbaringen doet uit de natuur, waarvan Philo geen aequivalenten kan vinden in den letterlijken zin van de Wet, dan aanvaardt hij een meervoudigheid van zin in den bijbel-tekst. Want alle weten moet in den Wet vervat liggen. Daarom wordt de gang van Philo's betoog steeds gebroken door de teksten van den bijbel; daarom ook is hij gedwongen aan den bijbel-teksten een allegorischen zin te geven.

Zijn methode is niet zuiver wijsgeerig, doordat hij meent in de H. Schrift overal steun te moeten zoeken. Zijn methode is niet zuiver exegetisch, omdat hij teveel in den tekst wil vinden. Er is door deze tweeslachtigheid een zekere verwardheid in zijn werken gekomen.

Daarnaast staat een geheel andere methode van den Poimandres. Deze auteur heeft geen geopenbaarden tekst aanvaard als zijn uitgangspunt. De Poimandres mist het karakter van den exegeet, om de eenvoudige reden, dat hij zelf een geopenbaarde tekst wil zijn. De profeet stelt het aan zijn lezers voor, alsof hij hen mededeeling doet van openbaring, die zijn god hem deed.

Alle wetenschappelijk materiaal en elke wetenschappelijke methode is daarom afwezig.

De Poimandres wil de levendigheid van de openbaring, dus van het gesproken woord, bewaren. De middelen, die dat levendige karakter kunnen aanbrengen, zijn voor den auteur van den Poimandres zijn methode. Hij zoekt naar middelen om indruk te maken en hij vond het geheimzinnige; hij wil de aandacht trekken en hij gebruikt daarom de verhaaltrant en het kontakt tusschen God en profeet; hij moet zielen warm maken en hij is daarom opwekkend en aanvurend. Kort samengevat mag het heeten, dat de Poimandres-auteur een goed predikant en profeet is geweest.

Methodisch staan beide auteurs dus zeer ver van elkaar af. Toch zal blijken, dat zeer verscheiden middelen een zelfde doel kunnen helpen bereiken. Want in bedoeling komen de Poimandres en Philo elkaar weer zeer nabij. Beiden willen door het meedeelen van kennis de menschen voorbereiden op en heenleiden naar het heil in God. Beiden zijn eenigszins gnostisch van aard, in zooverre zij in kennis het ware leven en het einddoel van den mensch plaatsen. Bij Philo zoowel als bij den Poimandres volgt deze gnostische tendenz uit hun opvattingen over den mensch. Voor beide was de ware mensch alleen de mensch van den nous; de ziel in zooverre zij kennis heeft.

Dit dualisme was bij Philo minder sterk dan bij den Poimandres maar het was bij hem ook niet geheel afwezig.

Voor een dualist moet het leven van een mensch bestaan in kennis; want alleen zijn hoogere ziel, zijn nous, maakt zijn wezen uit. Dit moet hij zich bewust zijn en hij is gelukkig. Om deze kennis moet het lichaam worden terneer gedrukt en uiteindelijk worden afgelegd.

De profeet van den Poimandres maakt als heraut van den Nous, diens groote geheim openbaar, dat de mensch zichzelf moet kennen en moet weten, dat hij onsterfelijk is. Want hij draagt in zich leven en licht van God, den Nous. Philo weet, dat de mensch juist op God gelijkt door zijn nous en de mensch zal steeds meer op God gelijken, naar mate de kennis toeneemt. Daarom zijn beiden vastbesloten om herauten te zijn van de kennis; de Poimandres zal deze kennis verspreiden als profeet

en predikant, Philo als exegeet en als wetenschappelijk man.

Beiden zijn bezielde door een ideaal om de menschen, hun broeders, te verlichten en daardoor het heil te verschaffen. Bij den Poimandres uit dit ideaal zich in spontaneiteit en valt daardoor feller op; bij Philo vindt het ideaal zijn uitweg langs exegetische en eruditie en het wint daardoor aan blijvende waarde.

De Poimandres wekt op en vuurt aan, Philo overtuigt en dringt aan.

2. Bij de vergelijking van de Anthropos-opvattingen in den Poimandres en bij Philo naar den zakelijken inhoud zal gebruik gemaakt worden van de verdeeling, die is toegepast bij de systematische samenvattingen van ieders Anthropos-opvatting.

Achtereenvolgens zullen dus vergeleken worden beider meeningen over den oorsprong van den mensch, over zijn wezen, zijn doel en zijn levensverloop.

a. De Poimandres en Philo komen hierin met elkaar overeen, dat zij beiden overtuigd zijn van het onderscheid tusschen twee soorten van menschen.

De Poimandres stelt dit onderscheid niet uitdrukkelijk op, maar zeer duidelijk valt toch uit zijn levendige beschrijving af te leiden, dat Anthropos van geheel anderen aard was als zijn nakomelingen. Philo vermeldt meerdere malen als een vaststaande stelling, dat er twee soorten van menschen zijn.

Tusschen den Poimandres en Philo bestaat er een volmaakte overeenstemming aangaande het feit, dat er onderscheid moet gemaakt worden tusschen een Oer-mensch en een mensch van stof en geest; maar bij de nadere bepaling van den aard van dit onderscheid loopen hun meeningen ver uiteen.

Volgens den Poimandres brengt de Nous een zoon voort, die gelijk is aan zijn goddelijken vader en deze zoon is de Anthropos. Hij was zeer schoon, want hij droeg de trekken van god in zijn gestalte en hij was begiftigd met alle macht.

Deze mensch is onderscheiden van god, den Nous. Hij is ook onderscheiden van den mensch van vleesch en bloed. Het realistische karakter der beschrijving laat geen twijfel toe aangaande het feit, dat deze mensch een zelfstandig bestaan heeft gekend.

Hij staat tegenover god in een persoonlijke verhouding als een zoon tegenover zijn vader. Als een persoon was hij voortgebracht door geboorte uit zijn tweegeslachtelijken vader. Dit onderscheidt tusschen Nous en Anthropos blijkt ook uit het verzoek om macht, dat Anthropos richt tot zijn vader en uit de eigenzinnige en onafhankelijke handelwijze van dezen mensch.

De Anthropos staat op één lijn met de twee andere zonen van den Nous: evenals de Logos en de Nous Demiourgos is hij een tusschenwezen en als zoodanig is deze Anthropos onderscheiden van den Nous zoowel als van de stof.

God had dezen mensch lief, want hij bezat een nauwkeurige gelijkenis met god; deze mensch alleen was de ware mensch, zooals gods plannen hem ontwierpen.

Volgens zijn tweegeslachtelijken aard had deze Anthropos door voortplanting uit zich zelf alleen het menschelijk geslacht moeten voortbrengen. Hij was het proto-type van den mensch, maar dan een proto-type, dat niet alleen bestaan heeft in gods geest; door geboorte uit den Nous heeft het een reëel persoonlijk bestaan gekregen.

Anthropos was niet alleen het proto-type van den mensch; hij moest ook de oorsprong, de vader zijn van alle menschen. Uit hem zouden zij allen voortkomen in volmaakte gelijkenis met hun vader, zoodat volgens het ontwerp van den Nous de mensch een zuiver onstoffelijk wezen was.

Deze oer-mensch had alleen bestaansrecht volgens het plan van den Nous en toch heeft er maar één enkele zuivere mensch bestaan. Want de eerste mensch reeds is afgedwaald van Gods plannen en ondergegaan in de stof.

Volgens het plan van den Nous moest deze reëel bestaande Anthropos de vader worden zijn van een onstoffelijk en onsterfelijk menschengeslacht. Feitelijk werd hij de vader van alle menschen in hun stoffelijk en sterfelijk bestaan. Deze Anthropos-figuur is een faktor van essentiële beteekenis bij de vraag naar den oorsprong van den mensch.

Philo kondigt expliciet een verschil tusschen twee soorten van menschen aan en hij maakt dan onderscheid tusschen den fei-

telijken mensch en het soort, het begrip, de idee „mensch”, ook wel het „zegelmerk van den mensch” genoemd. Philo plaatst beide menschen recht tegenover elkaar, hij kent beiden tegenovergestelde kenmerken toe. Is de eene mensch stoffelijk en sterfelijk, zichtbaar en kenbaar, de idee, het soort „mensch” is onstoffelijk en eeuwig, onzichtbaar en verborgen.

Toch is Philo uitermate gereserveerd in zijn uitlatingen over dezen onstoffelijken mensch, over dit begrip, deze idee „mensch”.

Of deze mensch een idee is in den Logos of naast den Logos of dat de Logos zelf deze mensch is, daarover spreekt Philo zich niet uit. De Logos is bij Philo het brandpunt der ideeën; wellicht rustte in den Logos ook het idee „mensch”. Soms noemt Philo den Logos „mensch naar het beeld” en de konklusie zou gemakkelijk gemaakt kunnen worden, dat Logos en „idee van den mensch” identiek zijn.

Moet aan dezen „mensch naar het beeld” bij Philo een reëel bestaan worden toegekend?

Het reële bestaan, dat aan dit idee „mensch” moet worden toegekend, kan geen ander bestaan geweest zijn, dan dat der andere ideeën. Het bestaan dus van machten in God en in den Logos.

Het sterk persoonlijke karakter dat de Mensch van den Poimandres bezat, ontbreekt hier ten eenen male. Terwijl de Poimandres in den vorm van een mythologische verhaal met zeer groote levendigheid spreekt over zijn Anthropos als een persoonlijk wezen, staat Philo daarentegen koel en afwezig tegenover zijn mensch naar het beeld als tegenover een idee naast zoovele andere dieën. Het persoonlijk karakter ontbreekt hier.

Zelfs in het geval, dat we dezen mensch van Philo moeten identificeeren met den Logos — en dit is wel waarschijnlijk — ook dan nog ontbreekt het sterk persoonlijke karakter, zooals de Anthropos van Poimandres bezit. Er heerscht immers in het minst geen eenstemmigheid onder de moderne auteurs over den persoonlijken aard van den Logos ¹⁾.

¹⁾ Lagrange verdedigt in de R.B. XXXII, 1923, blz. 353—361 het persoonlijkheidskarakter van den Logos, terwijl Lebreton daar af-

De kenmerken, die Philo toekent aan zijn „mensch naar het beeld”, zijn de gewone kenmerken der ideeën. Philo noemt deze idee niet met den persoonlijken naam van „kind Gods”. De vader-zoon verhouding ontbreekt hier.

Als gevolg hiervan ontbreken tevens al die trekken, die het persoonlijk karakter van den Anthropos typeeren, zooals de liefde van God voor den mensch en het vertrouwen, dat God in hem stelt. Philo's idee van den mensch is niets meer dan een instrument van God bij de schepping van den mensch en de term „zegelmerk” die hij toekent aan het idee „mensch”, geeft dit instrumenteele-zakelijke karakter zuiver weer.

Daarentegen is Philo opmerkelijk breed van stof, wanneer hij spreekt over het beeld van God in den nous van den feitelijken mensch.

Philo, de exegeet, hield zich vast aan het bijbelverhaal en daar vond hij steeds den feitelijken mensch van stof en aarde. Over hem spreekt hij in zijn kommentaren. In dien feitelijken mensch weet Philo nog Gods plannen en Gods beeld na te speuren en hierin is hij veel uitvoeriger en veel sterker van zeggings dan de Poimandres. Zeer uitvoerig bespreekt hij immers, dat de mensch naar zijn nous het beeld is van God; in zijn nous beantwoordt de mensch volmaakt aan Gods plannen. Voor Philo was de mensch van stof en aarde het sluitstuk van de schepping en deze mensch moest dus beantwoorden aan de plannen van God.

Deze laatste trek ontbreekt geheel in den Poimandres. Daar moest de mensch volgens Gods bedoelingen behooren tot de wereld van het licht. Hij behoorde tot de sfeer van den Nous, die staat tegenover de stof. De Poimandres kon geen vrede hebben met de stoffelijke natuur van den mensch.

Het groote onderscheid tusschen den Poimandres en Philo is dus, dat bij den Poimandres Anthropos zelf en ook zijn nakomelingen moesten behooren tot de lichtwereld, terwijl bij Philo de mensch altijd heeft gegolden in Gods plannen als het

wijzend tegenover staat in zijn *Histoire du dogme de la Trinité*, I, blz. 242—251. Zeller neemt een middenpositie in tusschen beiden door aan Philo beide meeningen toe te kennen.

sluitstuk van den stoffelijken kosmos. Alleen het beeld van den mensch behoorde als alle ideeën tot de bovenstoffelijke schepping.

De tweegeslachtelijkheid, die de Poimandres aan zijn Anthropolos en die Philo aan zijn mensch naar het beeld toekent, is op het eerste gezicht een punt van opvallende overeenstemming.

Toch is deze overeenkomst in diepste grond niet meer dan een toevalligheid, want bij beiden wordt deze eigenschap toegekend aan den oer-mensch om een geheel verschillende reden.

In den Poimandres is de Anthropolos tweegeslachtelijk, omdat zijn vader, de Nous, eveneens tweegeslachtelijk was. Deze eigenschap was aan den mensch gegeven met de bedoeling, om uit zich zelf alleen nageslacht voort te brengen, zonder daardoor de hulp noodig te hebben van den stof.

Bij Philo is de idee „mensch” ook tweegeslachtelijk maar de reden hiervan is, dat in een begrip of in een soort nog maar in het algemeen de mensch vervat kan zijn. In een soort liggen de typen vervat in aanleg en zoo lagen ook man en vrouw opgesloten in het soort „mensch”. Philo merkt zelfs op, dat een scherp ziend oog in de volheid van de idee „mensch” reeds de mogelijkheid van een onderscheid kon onderkennen. Hier beteekent dus de tweegeslachtelijkheid van den mensch alléén de algemeenheid van het soort, welke noodzakelijk aan een idee vastzit.

Deze annotaties over een oer-mensch bij den Poimandres en bij Philo hebben het mogelijk gemaakt om zonder misverstand de vraag te gaan bespreken naar den oorsprong van den feitelijken mensch volgens beide auteurs.

Ook hierin bestaat een zeer diepgaand en veelzijdig verschil naar een zakelijken inhoud.

Als typisch voorbeeld van zoo’n ingrijpend verschil mag wel voorop geplaatst worden de geheel afwijkende manier, waarop bij beiden God betrokken wordt in de schepping van den feitelijken mensch.

Bij een eerste inzien is het reeds duidelijk, dat in den Poimandres God, de Nous, bijna niet, en nooit rechtstreeks ter sprake komt, wanneer geopenbaard wordt, hoe de mensch van vleesch en bloed is ontstaan. Bij Philo daarentegen is God in volstrekten

zin de schepper van den heelen mensch, al maakt ook Philo onderscheid tusschen de manier, waarop God het hoogere deel van den mensch schiep en de manier, waarop Hij het lagere vormde.

In den Poimandres bezat de Anthropos de macht om te scheppen, welke hem op zijn verzoek door den Nous was gegeven. Redelijkerwijs kan onder deze macht niets anders verstaan worden dan de macht om menschen voort te brengen; want alle andere schepselen waren reeds gevormd.

De manier, waarop de menschen uit den Anthropos moesten voortkomen, valt gemakkelijk af te leiden uit den aard van dien Anthropos. Hij droeg in zich de volheid van beide geslachten en hij moest daarom uit zich zelf alleen een nakomelingschap voortbrengen. Juist in dezen tweegeslachtelijken aard geleeke de Anthropos zoo sterk op den Nous; beiden waren zij zichzelf voldoende in vruchtbaarheid. De mensch werd daarom met recht het kind van God genoemd, en de Nous beminde in hem het volmaakte evenbeeld van zijn eigen wezen.

Door de vruchtbaarheid van den Anthropos had de heele kosmos bevolkt moeten worden met een menigte van menschen, die in wezen den Nous zeer nabij kwamen. Zoo waren de plannen van den Nous.

Hij zelf trok zich terug uit het scheppingswerk en gaf dat geheel over aan zijn tusschenwezens. Voor de schepping van den mensch bracht hij zijn Anthropos voort. Slechts middellijk staat dus de Nous in verband met de kinderen van den Anthropos.

Toch is dit plan van den Nous niet verwerkelijk.

Want niettegenstaande Anthropos in zijn vader had geschouwd en daar gezien had, dat hij zich ver moest houden van alle bevlekking met de stof, trad hij te overmoedig binnen in de sfeer van de planeten. De planeten nu weten den Anthropos, in het volle bewustzijn van wat hij deed, over te halen, om van haar geschenken te aanvaarden.

Deze geschenken waren van stoffelijken aard, overeenkomstig de natuur der planeten en zij beteekenden voor den Anthropos geen verrijking. Want daardoor zette zich de duisternis van de stof vast op zijn zuivere lichtnatuur. Hier begint de neergang

van den Anthropos, die het voorspel vormt van den oorsprong der feitelijke menschen. De krachten, die Anthropos ontleende aan de planeten, waren allereerst krachten, waar hij geen behoefte aan had; hij bezat reeds alle macht, hem verleend door den Nous. Bovendien trad hij door deze stoffelijke krachten binnen in de sfeer van de stof, die beheerscht wordt door de dwingende wet van het noodlot.

Dit is een eerste afwijking van het plan van den Nous en een vergeten van zijn eigen aard door den Anthropos. Op de voet volgde nu een nog diepere neergang. De Anthropos, die zich bewust blijft, dat hij alle macht had ontvangen, wil aan de omknelling van de planeten ontkomen. Het gelukt hem en hij wringt zich door de sferen. Dan valt zijn schaduw op de aarde en zijn spiegelbeeld ligt op het water. In één liefdevolle bewondering voor de schoonheid van Anthropos ontmoeten elkaar dan de Anthropos en de natuur. De liefde tusschen beiden is een liefde van stof en geest, van duisternis en licht; en gedreven door die liefde verbinden zij zich tot een eenheid als man en vrouw.

Uit deze liefdesvereeniging ontvangt de natuur en uit haar worden de feitelijke menschen geboren. Het zullen menschen zijn, die volmaakt het karakter en den aard van hun vader en moeder zullen overnemen.

Door den Anthropos zullen zij een deel ontvangen van het licht en het leven van den Nous; en het zal in hen worden tot geest en tot ziel. Door den Anthropos zullen zij ook deel krijgen aan den aard der planeten: dit zal zich in hen kenmerken als hun slechte, hartstochtelijke karakter.

Uit de sfeer van vuur en lucht ontvangen zij rijpheid en stoffelijken levensadem, en water en aarde vormden samen het lichaam.

Deze sexuele geboorte is de weg, waarlangs de mensch de wereld is binnengetreden volgens Poimandres. Dat de Nous hier afwezig is, laat zich gemakkelijk begrijpen; want deze sexuele geboorte lag geheel buiten zijn plannen. Uit een dwaling der liefde is de mensch van stof en geest ontstaan; een geslachtelijke vereeniging van twee tegenstrijdige principen is de oorsprong geweest van het menschelijk geslacht.

Hiertegenover staat Philo met zijn opvatting over het ontstaan van den feitelijken mensch. Deze mensch is geheel voortgekomen uit Gods scheppende hand, maar God heeft hierbij gebruik gemaakt van zijn helpers.

God gebruikte volgens Philo bij al zijn scheppingsdaden den Logos als zijn instrument; Hij schouwde ook naar zijn Logos als naar het plan en het voorbeeld van den kosmos. Ook de mensch werd geschapen met behulp van den Logos en geheel in gelijkenis met Hem.

Niettegenstaande deze werkdadigheid van den Logos blijft God in den vollen zin de schepper van den mensch. Dit is een punt, waarop Philo herhaaldelijk nadruk legt. Het gebruik maken van tusschenwezens heeft aan het karakter van God als schepper geen afbreuk gedaan. Zonder beperking zelfs kan God de schepper genoemd worden van den mensch naar het hoogere deel van zijn ziel. De nous van den mensch is volledig geschapen door God en in zoo groot mogelijke gelijkenis met Hem. Maar ook wat betreft het lichaam en het lagere deel van de ziel kan God schepper van den mensch worden genoemd, al bediende Hij zich hier van bijzondere hulpkrachten.

Dit waren de lagere machten.

God schiep, maar Hij kon zich zelf niet afgeven met het lagere en het stoffelijke: hier voor maakte Hij gebruik van de ideeën of de machten. Het zijn deze machten, waarop volgens Philo gedoeld wordt in het meervoud van Gen. I, 26—27.

Het is verschillend werk, waarvoor God den Logos gebruikt en waarvoor hij de machten te hulp roept.

Waar God werkte alleen met zijn Logos, daar schiep hij uit het niet den geest van den mensch. Wanneer hij de lagere machten gebruikt, dan wordt de aarde gevormd tot een levend lichaam. Dit laatste is eigenlijk slechts schepping in zeer beperkten zin, omdat alleen maar een bepaalde vorm aangebracht wordt in reeds aanwezige stof.

Volgens Philo is de mensch volledig door God geschapen, voor zoover dit beteekent, dat God de causa efficiens is van den mensch. Dit wordt in het Grieksch uitgedrukt door ὑπό. Maar

God schiep den mensch door zijn Logos en zijn lagere machten. Om dit uit te drukken kent het Grieksch het woordje διὰ.

Geheel anders dan bij den Poimandres, is dus God de schepper van den feitelijken mensch.

De eenige overeenkomst tusschen den Poimandres en Philo in deze kwestie moet gezocht worden in den tegenzin, dien beiden toonen, om God met de stof in verband te brengen, of om God oorzaak te laten zijn van het lagere, stoffelijke en zondige in den mensch.

Toch is deze tegenzin bij beiden verschillend in aard en in graad.

In den Poimandres ligt de stof geheel buiten de plannen van den Nous bij de wording van den mensch; de stof is een tegenpool naast God en ook naast den Anthropos, die gelijk is aan den Nous. Wanneer door een afdwaling van Anthropos een stoffelijk mensch ontstaat, dan staat de Nous daar geheel afzijdig tegenover.

Bij Philo is de mensch door God gezien en ontworpen als een stoffelijk wezen. Er is dus geen principiële afwijzing van den stof bij God. Philo wijst er alleen op, dat God zich om zijn hoogte niet kon afgeven met de stof. Daarom hielpen de machten God bij de uitvoering van het scheppingswerk.

Terwijl de Poimandres een volstreckte tegenstelling en een volmaakte afzijdigheid van God ten opzichte van de stof aanvaardt, is daarentegen Philo overtuigd, dat God schepper moet zijn tengevolge van zijn Almacht. De reden, waarom Philo den Logos en de machten binnenhaalt in het scheppingsverhaal, is Gods hoogte en heiligheid die verre moeten blijven van elk onmiddellijk contact met het lagere en zondige.

Een ander punt van tegenstelling tusschen den Poimandres en Philo is, dat op het soort „mensch” bij Philo niet de minste nadruk gelegd wordt bij de wording van den mensch. Toch kan dit soort, deze idee gelden als de eenige parallel naast den Anthropos van den Poimandres, waaraan de opperleiding toekomt bij de wording van het menschengeslacht.

Deze idee „mensch” was te abstrakt en te algemeen, om bijzonder benadrukt te worden bij het ontstaan van den feitelijken

konkreten mensch. Daar moesten figuren als de Logos en de machten eerder op hun plaats zijn.

Kort geformuleerd luidt de tegenstelling tusschen de houding, die de Poimandres en die Philo aanneemt ten opzichte van de tusschen-wezens, dat in den Poimandres de tusschen-wezens den Nous bijna hebben verdrongen, terwijl bij Philo zij hun zuiver instrumentaal karakter nog hebben behouden.

Dat God werkelijk causa efficiens is ook van het lichaam van den mensch, blijkt wel hieruit, dat Philo God aanwijst als den-gene, die in de stof de beste elementen uitkiest voor de woning van den nous. Philo noemt God zelfs den bouwmeester van het lichaam, om een verklaring te geven voor den volmaakt harmonischen opbouw van dit lichaam.

Dit is volkomen begrijpelijk, als men bedenkt, dat Philo als exegeet den tekst van Gen. II, 7 voor zich had. Daarin wordt God op zeer anthropomorfische wijze beschreven als de boetseerder van het menschelijk lichaam.

Slechts naar aanleiding van het meervoud in Gen. I, 26—27 spreekt Philo over de machten, en hij ziet zich dan nog genoodzaakt om expliciet onderscheid te maken tusschen dingen, die door God en door Hem alleen gemaakt zijn (ὕπὸ en διὰ Θεοῦ) en dingen, die door Hem gemaakt zijn, maar met behulp van anderen. (alleen ὕπὸ, niet διὰ Θεοῦ).

Van den invloed der planeten geen spoor bij Philo. In den Poimandres is deze invloed alleen ter sprake gekomen door het gedrag van den Anthropos, waarvan bij Philo elke parallel ontbreekt. Het ontbreken van den planeten-invloed is dus alleszins begrijpelijk.

Volledigheidshalve moet naar aanleiding van de verschillende medewerkers, die God gebruikte bij de schepping van den mensch, nog een vraag gesteld worden over de verhouding van deze verschillende helpers.

Philo aanvaardde den Logos als een instrument, waarvan God gebruik maakte bij al zijn scheppingsdaden; heeft nu de Logos ook meegeholpen te samen met de machten aan de vorming van het lagere deel van den mensch?

Om Philo's algemeene uitlatingen over den Logos als het algemeen instrument bij de schepping zou men dit gaarne aanvaarden. Toch dient niet vergeten te worden, dat Philo naar aanleiding van Genesis I, 26—27 en II, 7 nergens den Logos in verband brengt met het lagere in den mensch.

Misschien moet de verklaring hiervan gezocht worden eenerzijds in den sterken nadruk dien Philo legt op de inwerking van den Logos in den nous van den mensch; door deze inwerking van den Logos gelijkt de nous op God en daardoor is hij onderscheiden van het lagere en stoffelijke. Anderzijds zal de vermelding van de machten als hulpkrachten bij de schepping van het lagere de vermelding van den Logos hebben doen vergeten.

Daar het onderscheid tusschen den Logos en de machten bovendien niet altijd even scherp is bij Philo, mag misschien ook de veronderstelling gewaagd worden, dat een expliciete vermelding van de machten tevens is een impliciete vermelding van den Logos.

In verband hiermee mag er gerust op gewezen worden, dat Philo zijn Logos wel meer vergeet of verwaarloost. De reden hiervan moet gezocht worden in het onpersoonlijke karakter van den Logos.

Dikwijls wordt er bij Philo geen onderscheid gemaakt tusschen den Logos en God. De Logos is dan niet veel meer dan een personificatie van een van Gods eigenschappen. Dat Philo in zulke omstandigheden zijn Logos als instrument vergeet, is begrijpelijk. In deze veronderstelling alleen is het onderscheid ook begrijpelijk, dat Philo maakt tusschen dingen, die God maakt door zich zelf — dit „door” verstaan als ὑπὸ en διὰ — en dingen, waarvoor God de hulp van anderen gebruikt.

Tot de eerste groep, die dus door God alleen is gemaakt behoort o.a. de nous, terwijl elders expliciet vermeld wordt, dat de Logos het instrument was bij het vormen van den nous.

Hierin mag gerust een sterke aanwijzing gezien worden voor het onpersoonlijke karakter van den Logos; want alleen in de vooronderstelling, dat God en Logos één zijn, bestaat er geen

tegenspraak tusschen Philo's leer, dat de Logos het algemeene instrument is bij de schepping en zijn meening, dat er dingen zijn, die door God alleen gemaakt zijn (ὅτι καὶ διὰ Θεοῦ).

Terwijl de Logos zeer sterk benadrukt wordt bij Philo als instrument bij het scheppen van den mensch en als beeld, waarnaar de mensch werd gemaakt, speelt de Logos in den Poimandres in het geheel geen rol, noch bij het ontstaan van Anthropos, noch bij het geboren worden van de menschen van vleesch en bloed. De Logos van den Poimandres staat geheel buiten de wording van den mensch.

Hetzelfde moet gezegd worden van de machten. Terwijl de Poimandres de machten kent en aanvaardt als hulpkrachten van den Nous, laat hij deze machten geheel achterwege in zijn beschrijving van het ontstaan van Anthropos en diens nageslacht.

De invloed van den Logos op den nous van den mensch bewerkt, dat er een zeer volmaakte gelijkenis ontstond tusschen den geest van den mensch en God.

Over deze gelijkenis tusschen God en mensch loopen de meeningen van Poimandres en Philo weer tamelijk ver uiteen. De Poimandres legt zeer sterk den nadruk op de gelijkenis tusschen den oer-Anthropos en den Nous, terwijl bij Philo bijna niet gesproken wordt over een gelijkenis tusschen God en het begrip, de idee „mensch”.

Daarentegen belicht Philo van alle kanten de overeenkomst van den feitelijken mensch met God en in den Poimandres ontbreekt dit laatste bijna geheel.

Er bestaat dus tusschen beiden een diepgaande verschil naar aanleiding van de nadere bepaling van de gelijkenis tusschen God en mensch. Volgens Philo is de feitelijke mensch het meest aan God gelijk in de heele schepping; hij is het volmaakste schepsel.

Deze gelijkenis met God moet gezocht worden in den nous van den mensch en zij bestaat hierin dat in den mensch de nous de plaats inneemt, welke God inneemt in den kosmos. De nous is een god in den mensch, zegt Philo.

De nous is onzichtbaar en hij ziet alles, de nous is onkenbaar

en kent zelf alles; hij is onbederfelijk en onsterfelijk. In al die kenmerken gelijkt de nous op God. Deze gelijkenis is aangebracht door den Logos. Daarom draagt de Logos den naam van den stempel van God. Deze stempel draagt den beeldenaar van God in zich en van dezen stempel ontving de nous een indruk.

Philo spreekt over de gelijkenis met God naar aanleiding van den tekst van Gen. I, 26—27. Daar is sprake van den feitelijken mensch en volgens Philo draagt deze mensch de gelijkenis trekken met god.

In den Poimandres wordt nergens expliciet gesproken over de gelijkenis van den feitelijken mensch met den Nous. Er moet toch een zekere overeenkomst na te wijzen geweest zijn, omdat in den mensch van stof en aarde ook een deel is overgegaan van den Anthropos, die zoo treffend op den Nous geleek.

De sterkste reden, waarom zoo weinig licht valt op de gelijkenis van den aardschen mensch met God, moet gezocht worden in het feit, dat deze mensch ontstaan is buiten Gods plannen om.

Volgens den Poimandres was er in den mensch wel gelijkenis met God aanwezig, maar er wordt niet de minste aandacht aan geschonken. Philo's belangstelling voor deze gelijkenis was zeer levendig, vooral naar aanleiding van Gen. I, 26—27.

Volgens Philo wordt de gelijkenis met God en den nous van den mensch teweeggebracht door het pneuma ¹⁾.

Door de verschillende bijbelteksten geleid heeft Philo een menigte factoren onderscheiden bij zijn besprekingen van het beeld van God in den nous; het lijkt op het eerste gezicht een onontwarbare gecompliceerdheid. Toch komen al deze factoren tot hun recht, wanneer het proces van het ontstaan der gelijkenis als volgt omschreven wordt.

God bracht zijn Logos voort en deze Logos was zijn volmaakte evenbeeld, zijn schaduw. Door middel van dezen Logos brengt God de gelijkenis over in den nous van den mensch, wanneer God

¹⁾ Festugière wijst op Philo's beschouwingen over νοῦς en πνεῦμα om daardoor Paulus I Thessal. V, 23 beter te verstaan. Zie het geciteerde werk, Excursus B: La division *Corps-Ame-Esprit* de I Thessal. 5^{re} et la philosophie grecque, blz. 196—220.

blaast in den menschen-geest. Het blazen van God door middel van den Logos brengt in den nous van den mensch het pneuma. Door dat pneuma gelijkt de nous op God, omdat daardoor de nous in staat is om God te kennen.

We mogen misschien God de *causa efficiens* noemen van deze gelijkenis tusschen Hem en den nous, en wel de *causa efficiens principalis*. De Logos is de *causa efficiens instrumentalis* van dit beeld van God in den nous. De nous zelf is *causa materialis*, want hij draagt in zich de gelijkenistrekken met God. Het pneuma tenslotte is de *causa formalis* dezer gelijkenis, omdat dit pneuma in de nous de realiteit is, waardoor juist God en menschen-geest op elkaar gelijken.

Philo zelf geeft deze synthese nergens, maar de verschillende gegevens, verspreid liggend over al zijn kommentaren op Gen. I, 26—27 en II, 7, vullen elkaar op deze manier aan.

Waar Philo naar aanleiding van Gen. 26—27 slechts spreekt over een gelijkenis van den nous, waarvan God en zijn Logos de bewerkers waren, daar vult hij zich zelf aan door de vermelding van het pneuma bij zijn exegese op Gen. II, 7.

Beide auteurs komen ook nog hierin overeen met elkaar, dat zij van den feitelijken mensch vermelden, hoe deze een opgericht gang bezat. Philo alleen geeft een verklaring van dit verschijnsel. De mensch moest n.l. zijn voedsel allereerst zoeken bij God, en niet op de aarde, zooals de onredelijke dieren doen. Want de mensch was allereerst een nous, die God moest kennen.

Een ander punt van verschil is, dat bij Philo de eerste menschen van vleesch en bloed dadelijk gescheiden waren in man en vrouw, terwijl in den Poimandres de zeven eerste menschen tweegeslachtelijk waren en pas na een bepaalden tijd gescheiden werden in man en vrouw.

In den Poimandres moesten de eerste aardsche menschen volmaakt korrespondeeren aan hun ouders en daarom erfden zij de tweegeslachtelijkheid van den Anthropos.

Volgens Philo waren de menschen altijd bedoeld als wezens van stof en geest en zij waren gevormd als man en vrouw, om daardoor nakomelingen te kunnen voortbrengen.

De sexuele geboorte lag bij Philo in de lijn van Godsplannen, in den Poimandres niet.

Verder ontbreekt bij Philo elke parallel van het zevental der eerste menschen uit den Poimandres. Dit is een logische consequentie uit het feit, dat bij Philo de invloed der planeten niet ter sprake komt. Want in den Poimandres is het juist deze invloed der zeven planeten, die de oorzaak is van het zevental der eerste menschen. Uit de vereeniging van Anthropos met de natuur worden menschen geboren, die volkomen gelijk zijn aan hun ouders, daarom worden er ook zeven menschen geboren naar den aard der zeven planeten, waaraan Anthropos deel had gekregen.

b. Over den oorsprong van den mensch, zoowel van den oermensch als van den feitelijken mensch, loopen de meeningen van den Poimandres en van Philo nogal ver uiteen. Er was tusschen beiden slechts weinig overeenkomst en deze mocht dan nog niet eens zeer frappant genoemd worden.

In hun uitlatingen over het wezen van den mensch ontmoeten beide auteurs elkaar telkens, zoodat er relatief genomen meer overeenkomst is dan verschil.

Hun beschouwingen worden beheerscht door één gemeenschappelijken grondtrek, n.l. den tweeslachtigen aard van den mensch.

De mensch is bij beiden een vat van tegenstellingen of een grensgebied, waarin elkaar raken de uitloopers van twee diametraal tegenover elkaar staande terreinen.

In den mensch ontmoeten elkaar licht en duisternis, leven en dood, God en de natuur; sterven en onsterfelijkheid, vrijheid en slavernij zijn daarom de tegensprekelijke kenmerken van den éénen mensch. Aldus de Poimandres.

Philo drukt het op zijn wijze uit, als hij zegt: de mensch is onder de schepselen een wezen, dat bron is van goed en van kwaad; in hem wonen samen de deugd en de ondeugd; hij is een mensch naar Gods beeld en ook een dier.

Zoowel volgens den Poimandres als volgens Philo heeft deze tegenstelling niet alleen een fysisch karakter; het is niet alleen

het bijeen zijn van stof en geest. Er is ook sprake van een ethisch dualisme en een religieuze tegenstelling; want er is in den mensch bijeen iets goeds en iets kwaads, iets laags en iets edels.

Philo typeert deze laatste tegenstelling als tusschen deugd en ondeugd, de Poimandres als tusschen bewustzijn en onwetendheid.

In den Poimandres is het dualisme van den mensch veel scherper dan bij Philo.

Dit hangt samen met den aard van den Poimandres.

Daar staan Nous en natuur onherleidbaar tegenover elkaar. De mensch heeft in zich door den Anthropos, zijn vader en door de natuur, zijn moeder een deelgenootschap aan deze onherleidbare tegenstelling en dit moest nog worden toegeschreven aan een inbreuk op de plannen van den Nous.

Bij Philo bestaat er wel dualisme tusschen het hogere en lagere leven in den mensch, maar deze tegenstelling is altijd minder, omdat de heterogene principen volgens Gods bestel bij elkaar gevoegd zijn.

Het tweeslachtige karakter van den mensch lag volgens den Poimandres buiten Gods plannen; volgens Philo bevatte Gods scheppingsontwerp naast wezens, die niets dan goed konden verrichten en wezens, die noch goed, noch kwaad konden doen, ook wezens, die de bron waren van goed en van kwaad. Deze laatste groep met haar tweeslachtige karakter omvatte volgens Philo de menschen. Afgezien van deze nuanceeringen in beider dualisme is hun grondopvatting volmaakt gelijk.

De mensch is n.l. een schepsel, waarin tegenpolen elkaar hebben ontmoet. Want eenerzijds is de mensch het werk van Gods scheppingsdaad of het kind van de vruchtbaarheid van den Nous; anderzijds is iedere mensch ook kind van de aarde en van de natuur of het maakwerk van lagere machten, die gebrekkigheid en zondigheid voortbrachten.

De tegenstelling binnen den mensch wordt niet volledig geformuleerd met een tegenstelling tusschen lichaam en ziel. Want ook de ziel behoort niet geheel tot de sfeer van God. Er moet onderscheid gemaakt worden in de ziel en het leven van den mensch.

Een formuleering van de tegenstelling als tusschen stof en geest komt de waarheid meer nabij. Toch wordt zij gemakkelijk een aanleiding tot misverstand. Want allicht wordt vergeten, dat onder stof ook moet begrepen worden het leven van de zintuigen en het plantaardige leven.

Een formuleering die het meest in het vage blijft, is misschien nog de beste. Dan moet onderscheiden worden het lagere en het hogere leven, het edele en het slechte, het heilige en het profane.

Wanneer deze tegenstellingen in concreto moeten worden aangegeven, dan staat het lichaam (τὸ σῶμα) tegenover de ziel en den geest (ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς).

Over het lichaam zijn Philo en de Poimandres het eens met elkaar.

Het lichaam is ontstaan uit de aarde. De levendige verbeelding van den Poimandres laat water en aarde optreden als vader en moeder bij de vorming van het menschenlichaam. Volgens Philo heeft God het lichaam opgebouwd uit de edelste deelen van de aarde, die nog maar pas aan het water was ontstegen. Deze aarde werd volmaakt harmonisch opgebouwd naar de edelste maten en verhoudingen. In den Poimandres droeg de aarde van het lichaam de schoone vorm van den Anthropos, die eerst in schaduw-beeld op haar was gevallen.

Een bijzonderheid, die Philo alleen vermeldt, is, dat het bloed (τὸ αἷμα) het wezen vormt van het lichaam. Het bloed heet bij Philo, de ziel van het vleesch. Aangaande de verhouding tusschen ziel (ἡ ψυχὴ) en geest (ὁ νοῦς) heerscht geen volmaakte overeenstemming tusschen beide auteurs.

In den Poimandres staan ziel en geest als gelijkwaardige factoren naast elkaar. Dit is volkomen begrijpelijk, omdat ziel en geest beide door Anthropos aan den Nous zijn ontleend. In volmaakte evenwichtigheid vormden leven en licht het wezen van den Nous en deze gelijkwaardige factoren in den Nous werden ziel en geest van Anthropos.

Bij Philo daarentegen staat de nous tegenover de psyche, zooals een deel staat tegenover het geheel.

De ziel is bij Philo iets algemeen; zij is de bron van alle leven.

De nous is het hoogste deel van de ziel; daardoor is de mensch in het bezit van het hoogere leven. Daarnaast is er nog sprake van een lager deel van de ziel, de bron voor het lagere leven.

De ψυχή van den Poimandres staat daarom eenigszins tegenover de ψυχή van Philo. Want de eerste behoort geheel tot de sfeer van God, terwijl de laatste òók behoort tot de lagere orde van de stof, waarmee God zich niet kan afgeven. (n.l. voor het lagere deel der ziel).

In den Poimandres dragen nous en psyche beiden den eere-naam, dat zij het ware wezen van den mensch vormen.

Philo kon aan de ziel in haar geheel den eeretitel „ware mensch” niet geven, omdat de ziel volgens hem een hooger en een lager deel bevatte. Alleen in het hoogere deel geleeke de mensch op God; alleen dit hoogere deel was „de ware mensch” Dit hoogere deel van de ziel was de nous.

Wat het lagere leven van den mensch betreft, is reeds eerder opgemerkt, dat er bij Philo geen sprake is van een invloed der planeten.

In den Poimandres wordt een groot gedeelte van het lagere leven der menschen verklaard door de slechte eigenschappen, die zij langs den Anthropos overerfden van de planeten. Voor het overige loopen de meeningen van Philo en den Poimandres over het lagere leven der menschen vrijwel parallel.

Beiden erkennen een lager leven in den mensch. Het wordt getypeerd als het leven der zinnen, het leven der hartstochten, het leven in een roes van vergetelheid en onwetendheid.

Philo noemt dit lagere leven het dier in den mensch.

Het is het bederfelijke en sterfelijke deel van den mensch.

Beiden vermelden uitdrukkelijk, dat door dit lagere leven de mensch onderworpen is aan de wetten van de stof.

De god in ons of de koning in ons, zooals de nous genoemd wordt, gaat gebukt onder het lot van alle stof. Dit lot is bederf en vergankelijkheid.

Bij den oorsprong van het lagere leven aanvaardt Philo de tusschenkomst van de lagere machten. Hij noemt met name den

nous als een macht, die het lagere leven voortbrengt. De nous heet bij Philo de god van het dier in den mensch; want door den nous werd de stoffelijke levensadem en het leven der zinnen geblazen in de doode materie. Het lagere leven is dus bij Philo afhankelijk van het hoogere leven.

Bij den Poimandres is de breuk tusschen lager en hooger leven volkomen. Nous en psychè zijn geen van beiden oorsprong voor het leven der zinnen en van den levensadem. Hij leidt dit lagere leven geheel af uit de natuur, waarmee Anthropos zich verbond om kinderen voort te brengen. Want vuur en lucht brengen in den mensch de geslachtelijke rijpheid en den stoffelijken levensadem. (τὸ πέπειρον en τὸ πνεῦμα).

Ook moet nog vermeld de opgerichte gang, dien beiden toekennen aan het lichaam.

Philo spreekt in zijn leer over den mensch ook meerdere malen over het pneuma. Dit pneuma werd door God in den nous van den mensch geblazen en daardoor was de geest in staat gesteld om zoo volmaakt mogelijk God te kennen. De beteekenis, die het pneuma heeft bij Philo, verschilt dus van het pneuma van den Poimandres. In den Poimandres vormt de levensadem (τὸ πνεῦμα) een deel van het stoffelijke wezen van den mensch. Bij Philo heeft het pneuma alleen beteekenis in verband met de vraag naar het leven en streven van den mensch; bij hem behoort het pneuma niet tot het wezen van den mensch.

Over dit pneuma bij Philo zal daarom uitvoeriger gesproken worden in *d*.

Eveneens zal in *d*. bijzonder belicht worden de verhouding tusschen het hoogere en het lagere in den mensch, voor zoover deze van practischen aard is.

De invloed van den geest op het lagere leven en omgekeerd van het leven der zinnen op den geest is uiteraard een invloed, die het beste blijkt in het doen en laten der menschen.

Ten slotte valt als gemeenschappelijke trek van beiden op te merken, dat volgens hen de mensch zoowel aan God verwant is, als aan den heelen kosmos. De mensch is een mikroskosmos.

Zeer sterk is dit het geval in den Poimandres. Hierin bestaat

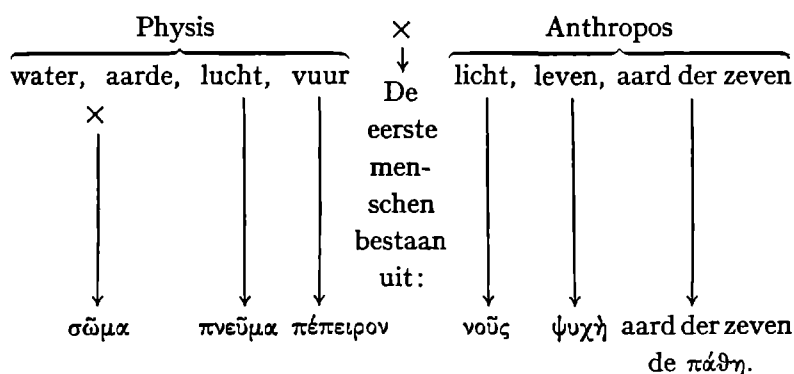
juist de kern van het geheim, dat de Nous aan zijn profeet en diens broeders wil openbaren. Want de mensch houdt immers volgens het woord van den Poimandres in zich omsloten nous en psychè, die hij aan den Nous ontleende; en lichaam, levensadem en zinnen dankt hij aan de vier elementen der natuur.

De mensch is door zijn aard verwant aan de Nous en aan de heele natuur. Hij is het kind van den Nous en ook het kind van moeder natuur.

Uitdrukkelijk vermeldt ook Philo, dat de mensch door zijn nous verwant is aan den Logos en aan God; door zijn lichaam en zijn lagere leven past hij zich geheel aan bij den kosmos.

Wij besluiten deze beschouwingen over het wezen van den mensch volgens den Poimandres en Philo met een schematische voorstelling van beider opvattingen, waarin de punten van overeenkomst en verschil scherper naar voren komen.

Volgens den Poimandres ontstond het menschen-geslacht uit een huwelijks-vereeniging tusschen den Anthropos en Physis, van wie zij in hun wezen de karaktertrekken dragen, zooals hieronder blijkt.



Volgens Philo onstond het menschen-geslacht uit een schepingsdaad van God, die echter om den aard van den mensch, die naar goed en naar kwaad tegelijk streefde, moest voltrokken worden met behulp van den Logos en de machten in God:

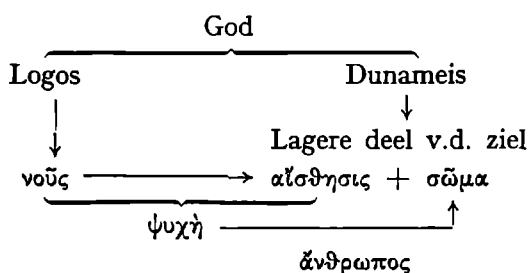
's Menschen wezen $\left\{ \begin{array}{l} \sigma\omega\mu\alpha \\ \psi\upsilon\chi\eta \end{array} \right.$ is samengesteld uit: $\left\{ \begin{array}{l} \text{hooger deel} = \nu\omicron\upsilon\varsigma \\ \text{lager deel} = \acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\nu \end{array} \right.$

God is causa efficiens principalis universalis.

Logos is causa efficiens instrumentalis partialis.

's Menschen makers: Dunameis zijn causa efficiens instrumentalis partialis.

Nous is causa efficiens instrumentalis partialis



c. De Poimandres spreekt zich expliciet uit over het doel van den mensch. Bovendien geeft hij een gedetailleerde beschrijving van den opgang naar het einddoel en het leven in het hiernamaals.

Philo spreekt zich ook uit over het einddoel van den mensch, al doet hij dit niet zoo expliciet als de Poimandres; maar een nadere omschrijving van het leven na dit leven ontbreekt bij Philo.

De vergelijking zal dus loopen over het einddoel van den mensch, zoo algemeen mogelijk genomen. Toch zal er in deze algemeene trekken een gelijkenis aan den dag komen, die werkelijk frappant mag genoemd worden.

Beiden zien als het einddoel van den mensch, een opgenomen worden van den „waren mensch” in God. De mensch keert terug naar zijn oorsprong. Beiden drukken het zeer duidelijk uit, wanneer zij het noemen een volkomen gelijk worden aan God, een één worden met God, ja zelfs een God-worden.

Het is waar, dat de Poimandres zich iets absoluter en scherper uitdrukt dan Philo, maar zakelijk staat de innerlijke overtuiging van beide schrijvers zeer dicht bij elkaar.

De Poimandres spreekt over een God-woorden, θεωοῦναι. Deze voor onze ooren eenigszins vreemde term moet toch verstaan worden volgens de bedoelingen van den Poimandres. Hierover licht de kontekst ons nader in. De profeet zegt immers, dat de ziel zich weer mengt onder de machten in God en dat zij zelf ook weer een macht in God is geworden.

Al staan deze machten in zeer nauw kontakt met God, toch zijn ze van elkaar onderscheiden. Want God, de Nous, maakt zich los van de machten en Hij mengt zich weer onder haar. Hij laat zijn wil volbrengen door deze machten en zij naderen Hem in dienstbetoon en onder lofzangen.

De scherpe klank van het woord θεωοῦναι wordt hierdoor wel eenigszins verzwakt. Het is niet een God-woorden in strikten zin, maar het moet verstaan worden als een opname onder de machten in God. Deze machten zijn altijd eenigszins onderscheiden van God.

Toch mag deze term ook weer niet al te veel verzwakt worden. Tot juist verstaan van dezen tekst kan de grondgedachte van den Poimandres ons helpen, dat n.l. de mensch in God moet opgaan door zijn kennis.

De mensch zal zijn doel bereiken, wanneer hij zich bewust is God te zijn. Want hij moet zich inleven in de wetenschap dat hij eens uit God is ontstaan en daarom onsterfelijk is. Daarom moet hij naar God terugkeeren. Dit bewustzijn juist heeft zijn eerste vader, Anthropos, verwaarloosd.

Door kennis moet de mensch opgaan naar zijn heil, dat was het groote gebod van den Poimandres. De mensch wordt één met God, den Nous, wanneer hij zich geheel en diep bewust is, dat hij uit God is geboren, dat hij een zoon is van den Nous. Dan, als hij deze kennis heeft verkregen, zal hij alleen nog maar zijn de mensch van nous en psychè; al het andere heeft hij afgeschud. De mensch zal geheel gelijk zijn aan zijn oorspronkelijken vader, den Anthropos; en de vreugde van den Nous om zijn kind den Anthropos was zoo groot, omdat dit kind zoo volmaakt op hem geleek.

De eenheid tusschen God en den mensch zal een eenheid zijn,

die vooral bestaat in het bewustzijn, dat de mensch aan God verwant is. Voor ons, die gewend zijn aan een streng dualisme tusschen God en schepsel, heeft deze meening van den Poimandres iets ongrijpbaars en daarom is zij minder begrijpelijk.

De neiging om hier aan pantheïsme te denken, is bijna onweerstaanbaar; toch is het misschien beter te spreken over een niet geheel doorgevoerd dualisme tusschen God en schepsel. De term pantheïsme is zeker te sterk; hoogstens kan men spreken van een pantheïstische tendenz.

Want gezien van af het religieuze standpunt van den Poimandres, valt de term $\Theta\epsilon\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$ nog volmaakt dualistisch te verklaren.

De Poimandres wil de menschen geheel doordringen van hun edelen aard en hun eigenlijke wezen. De mensch is God zoo nabij, als hij zich zijn oorsprong herinnert.

Dit bewustzijn brengt het heil; de mensch zal dit bewustzijn zóó opvoeren, dat hij niet veel meer zal zijn dan enkel één bewustzijn van God. Heel zijn leven is niets anders als denken aan zijn wezen, dat een weerspiegeling is van het leven van den Nous. Daarom waagt de Poimandres het om te spreken over een opgaan van den mensch in God, al weet de profeet, dat God en Zijn machten onderscheiden zijn. De mensch is iets in God, geheel vol van God. De mensch en God zijn beiden de ééne levende God, maar op zoo geheel verschillende wijze: God zelf, die niet anders is dan zich zelf: Licht en Leven. God, die zich zelf kent en zich openbaart. Daarnaast de mensch, die zichzelf vergeet voor zoover hij stoffelijk is, en die geheel vol is van God, sinds hij zijn eigen ware wezen leerde kennen.

Eigenlijk is de mensch dan niet anders dan het blijvende bewustzijn van Gods Wezen.

Dat is het einddoel van den mensch, zijn geluk en zijn vrede. Daarvoor bracht de Nous hem voort, want: „Hij wilde door de Zijnen gekend worden en Hij wordt ook door hen gekend”.

Tegen dezen achtergrond van den Poimandres komen de weinige gegevens van Philo over het einddoel van den mensch beter tot hun recht. Want bij Philo treft ons dezelfde denkwijze.

De mensch moet geheel en volkomen aan God gelijk worden; ἐξομώσις noemt Philo het.

De term klinkt veel zwakker dan in den Poimandres, maar de beteekenis, die Philo er aan hecht, is bijna geheel gelijk aan het θεωρῆναι van den Poimandres.

Philo heeft met even groote zekerheid geleerd, dat de mensch geheel aan God gelijk moet worden; want daartoe was hij door God voortgebracht. God schiep immers den mensch naar zijn beeld en gelijkenis. De mensch geleeke op God door zijn geest, zijn nous. Hiermee kon hij God kennen; want de geest steeg op langs de verschillende regionen in de stoffelijke orde, om te komen in het rijk der onzichtbare ideeën. Ten slotte stond de nous voor God zelf, den grooten koning.

Dan was de nous zich meer God bewust dan zich zelf; en dit bewustzijn is ook voor Philo het geheel gelijk worden aan God en het ondergaan van zich zelf.

Volgens Philo overweldigt God de ziel en den geest met Zijn licht en de mensch kent God in een toestand van geestelijken dronkenschap. De mensch vergeet zich zelf en duikt onder in het geweldige licht van God. Philo zelf vergelijkt het met de heilige uitzinnigheid der Korybanten.

Is niet altijd het overweldigd worden van den geest door een gedachte de reden, waarom de mensch zich zelf meer vergeet?

De mensch wordt geen God. Maar als de mensch al het bewustzijn van de werelddingen en het meest nog van zich zelf heeft verloren, en als hij daarna door God zelf gevuld wordt met kennis van Gods Wezen, dan is de mensch één bewustzijn van God. Dit bewustzijn kent geen verzwakking en geen onderbreking. Dit is het einddoel van den mensch. God zelf zal den menschengeest geheel vervullen, zoodat Hij er al het andere buiten dringt en den mensch van zich zelf niets dan een leegte overlaat.

De menschengeest lijkt op het leegte en heldere glas, dat het felle lamplicht omgeeft. Hoe heller en voller het licht wordt, hoe veel te meer ook het glas schijnt op te gaan in het licht. Toch is dit maar schijn, want altijd blijven glas en licht onderscheiden van elkaar.

Zoo schijnt ook de menschengeest geheel op te gaan in God, met Hem één te worden. God overstraalt den menschengeest zóó overvloedig met Zijn licht, dat de nous in Gods licht schijnt te zijn opgegaan. Maar waar blijft toch, dat God een God is, die staat naast den mensch.

Hoewel de zakelijke inhoud der meeningen van Philo en den Poimandres over het einddoel van den mensch, geen verschillen vertoont, toch is het begrijpelijk, dat Philo zich eenigszins minder sterk uitdrukt dan de Poimandres.

Dit is een verschil in uitdrukkingswijze, waartoe beide auteurs kwamen, doordat ook hun meeningen over den oorsprong van den mensch niet overeenstemmen.

In den Poimandres is de Anthropos uit God den Nous geboren en alle menschen, die uit den Anthropos voortkomen, hebben deel aan den aard en het wezen van den Nous. Want door Anthropos stroomde een deel van het wezen van den Nous.

Dit wijst in de richting van het emanatisme en daardoor is de leer over den mensch bij den Poimandres eenigszins pantheïstisch getint.

Bij Philo staat zijn leer over de schepping van den mensch door God er ons borg voor, dat de teksten over het einddoel van den mensch niet pantheïstisch mogen verklaard worden. Daar is een exegese, die wijst op Philo's mystieke trek en diepe godsvruchtigheid, geboden.

Toch mag ook de Poimandres niet in volstrekt pantheïstischen zijn geïnterpreteerd worden, omdat hij een onderscheid aanvaard, hoe vaag dit ook moge zijn, tusschen God en Zijn machten.

Zeker is, dat de leer over het einddoel van den mensch aan beiden een diep religieuzen trek heeft gegeven.

d. Waar we tusschen den Poimandres en Philo een groote overeenkomst konden konstateeren omtrent het doel van het menschenleven, daar ligt het voor de hand, dat hun beider opvattingen over den gang van dit menschenleven zelf ook parallel zullen loopen en dit is dan ook inderdaad een feit.

Zoowel de Poimandres als Philo zien het leven van den mensch

als een leven, dat geleid moet worden door en volgens den „echten mensch”; waar nu beiden onder het eigenlijke wezen van den mensch verstaan zijn innerlijk, zijn geest, die tegenover de stof staat, daar moest hun opvatting over het menschenleven een tweevoudig aspekt vertoonen: allereerst een zich bewust worden van den echten, waren mensch van God, een bewust leven uit den geest, die onsterfelijk is als God; daarnaast en daartegenover een afleggen van het lichaam, een neerdrücken van alle lichamelijken drang en van den zinnelijken trek in den mensch, een overwinnen van den invloed van stof en van bederfelijkheid.

Omdat die innerlijke mensch voornamelijk geest was, aangelegd om te kennen, daarom is de voornaamste taak van het menschenleven de kennis: dat blijkt uit beide auteurs.

De Poimandres legt de kennis op aan zijn volgelingen in het grootste geheim van zijn openbaringen: dat de mensch-met-den-nous-in-zich moest trachten zich bewust te zijn, dat hij onsterfelijk is en dat de dood een gevolg is van een liefdes-afdwaling van den Anthropos; en dan zou hij alle dingen kennen en begrijpen.

Steeds wordt herhaald, dat de onwetenden misdoen, door aan Gods bedoelingen niet te beantwoorden; onwetendheid is het eerste onder de misdrijven, die van God verwijderd houden; en de zending van den profeet in de wereld dient om de menschen het weten bij te brengen. Kort en krachtig drukt de slothymne dezen wil van den Nous uit, dat hij gekend wil worden en door de zijnen ook gekend wordt.

Zonder ophouden dringt ook Philo aan op de kennis van God. De mensch is naar Gods gelijkenis gemaakt, omdat hij een geest heeft, die God kan kennen.

Zooals God tegenover den kosmos staat als een onkenbare en onzichtbare, terwijl Hij zelf den heelen kosmos doorziet en doorschouwt, zoo weet de nous in den mensch ook alles in den mensch en boven hem, terwijl hij zelf in zich niet gekend wordt, noch gezien wordt door den mensch.

De nous zal hier op aarde reeds moeten opstijgen, van het eene gebied naar het andere, tot hij belandt bij de wereld van de

ideeën in de sfeer van het onstoffelijke en tenslotte bij God; dit zal een voorsmaak zijn van het uiteindelijk geluk van den mensch.

De nous is het eenige deel van den mensch, dat onsterfelijk is en dat dus zal voortbestaan volgens zijn aard als kennende geest in eeuwigheid; al het andere in den mensch, zijn lichaam en de stoffelijke levensadem, is vergankelijk, alleen de geest blijft. Daarom ook moet de mensch zijn leven inrichten naar den geest en niet naar de stof, die vergaat.

Deze trek is de meest wezenlijke trek van het menschenleven, zoowel volgens den Poimandres als volgens Philo; hierover kan geen twijfel bestaan.

Maar vanzelf volgt hieruit, dat de mensch stof en lichaam niet moet volgen, maar veeleer moet afleggen en tegenwerken. Dit is de tweede grondtrek in het menschenleven, waarvan de sporen dikwijls duidelijker aan de toonen zijn, dan van de kennis van God, waartoe toch ook deze afsterving aan de stof dienstbaar is.

Alles wat uit de stof is ontstaan of door lagere machten is bewerkt moet vermeden worden en zal uiteindelijk worden afgelegd.

De stof vergaat uit zichzelf, is bederfelijk van aard en belemmert het opgaan naar God: en of nu al de Poimandres het samen-zijn van stof en geest verklaart door een zondige daad van den eersten Anthropos, of dat ze bijeen gevoegd zijn door God en Zijn machten doet hier weinig ter zake; waar beiden overtuigd zijn, dat het karakter van den „waren mensch” enkel en alleen gelegen is in den nous, daar moet noodzakelijk de konsekwentie getrokken worden, dat het lichamelijke, het stoffelijke en lagere deel van den mensch zich niet mag uitleven, omdat alleen de geest de „ware mensch” is.

Hierin zijn beide auteurs het volkomen met elkaar eens, dat de bedoeling van het menschenleven gelegen is in een leven volgens den geest los van de stof; maar beiden zijn ook overtuigd van het feit, dat niettegenstaande dit doel van het menschenleven er toch twee soorten van menschen bestaan, omdat er slechts enkelen den wil van God opvolgen en zich zelf bewust worden, vele andere het lichaam volgen in onwetendheid.

Uitdrukkelijk bevestigen beiden het bestaan van deze twee groepen van personen; de Poimandres spreekt over hen, die opgaan naar het licht door de kennis naast de groep van hen, die onwetend zijn en neergaan in de stof. Philo maakt het onderscheid tusschen hen die leven volgens den nous en het pneuma en hen die leven, voortgestuwd door het bloed, en die zich dan uitleven in genot.

De onderscheid behandelt hij meerdere malen: hij spreekt over een leven volgens het dier en een leven volgens het beeld van God, volgens den „waren mensch”.

Hij wijst op het verschil in voedsel, dat de beide levens in stand moet houden: de aardische mensch, die niets anders wil zijn dan een stoffelijk maaksel, zal zijn voedsel zoeken alleen op de aarde en zijn rechtopgaande gang zal een tegenspraak zijn tegen zijn leven, omdat zijn gestalte wijst naar omhoog, naar God.

De mensch van God leeft volgens God, hij verwijdt zich van de aarde, waarop zijn voeten gaan, om zijn toevlucht te nemen tot God, naar wien zijn oogen gericht zijn en tot wien zijn hoofd is opgeheven.

Tot hiertoe zijn de Poimandres en Philo volmaakt met elkaar overeen te brengen, wat zakelijken inhoud betreft, maar nu volgt een diepgaand verschil tusschen beiden.

De scheiding tusschen deze twee klassen van menschen moet ergens haar oorzaak vinden.

Dat heeft de auteur van den Poimandres gevoeld en hij uitte zijn verwondering in een vraag tot den Nous; en als antwoord deelde de Nous hem daarop mee, dat de mensch, om zich bewust te worden, wat hij is, de hulp noodig heeft van het bijzijn van God, den Nous zelf; en dat dit bijzijn en deze hulp, van den Nous dan ook gemist wordt door de boozen, die in plaats daarvan een daimon tot hun levensgezel naast zich en in zich vinden.

De mensch veroverd zich dus niet alleen en op zich zelf het heil, maar hij heeft hierbij de hulp Gods noodig, die bestaat in het bijzijn van den Nous in de ziel van den mensch; en de booze voert zich zelf niet alleen en uit zich zelf naar de ellende, maar de afwezigheid van den Nous en de tegenwoordigheid van een

stuwenden kwaden, verblindenden daimon storten den mensch mede in het ongeluk der onwetendheid.

Maar de vraag zou zich opnieuw kunnen opdringen, waarom de Nous zich slechts voegt bij enkelen en niet bij zoovele anderen. Dan stelt ons de Poimandres teleur, omdat hier over zijn openbaringen zwijgen.

Dit waren voor hem de verborgenheden van Gods welbehagen en vol heiligen schroom buigt zich daarvoor de weetgierigheid van den profeet in stilzwijgen.

Dit is te meer opmerkelijk, daar die profeet als vraag gesteld had, waarin de zonde bestond van hen, die onwetend bleven, terwijl ze toch den nous in zich bezaten. Na deze vragen lag een antwoord voor de hand, dat persoonlijke schuld de oorzaak was van hun slechtheid en van hun onwetendheid.

Maar de Poimandres verwerpt deze voor de hand liggende oplossing der moeilijkheid, om in Gods hulp de oorzaak te zoeken van het heil en in Zijn afwezigheid de oorzaak te zien van het ongelukkig lot der slechten. De mensch bewerkt zelf zijn heil niet alleen, maar God doet dit in en met hem, en een daimon drijft de boozen aan tot hun slechtheid en houdt hen in onwetendheid.

Hoe staat hier nu Philo tegenover?

Philo aanvaardt ook, dat de mensch in zijn geest de bron heeft, om met zijn ziel naar God op te stijgen en Hem te kennen, maar feitelijk zal de menschegeest niet tot Gods kennis komen, als God zelf hem niet hielp. Deze hulp van God bezit den mensch in het pneuma, dat God inblies in den menschen-geest, om hem te versterken bij zijn streven naar Godskennis. De nous van den mensch, genomen los van het lichaam in den toestand, zooals God hem ontwierp, zou God kunnen kennen; daarom was ze juist gemaakt naar Gods beeld. Maar ook dan nog zou Gods licht te hulp moeten komen.

Maar nu bovendien 't lichaam belemmerend op den geest werkt voor de kennis, nu is nog veel meer waar, dat de hulp van God noodzakelijk is om God te kennen. Over deze moeilijkheid helpt het pneuma den mensch heen.

Deze bijstand van God verschilt van dien in den Poimandres

in meerdere opzichten. Allereerst is deze bijstand van God niet het bijzijn van God zelf in de ziel, maar de hulp van een kracht, die God in de ziel heeft ingeblazen, een geschapen kracht.

Een tweede verschil is nog veel voornamer dan dit eerste. Het pneuma n.l. is aan alle menschen ingeblazen, doordat het van den eersten mensch op al zijn nakomelingen werd overgebracht.

Dit heeft tengevolge, dat Philo een andere verklaring moet zoeken voor het verschil tusschen de twee klassen van menschen. Deze verklaring geeft hij, als hij dit verschil herleidt tot persoonlijke schuld of persoonlijke verdienste.

Philo merkt expliciet op, dat alle menschen van God het pneuma hadden ontvangen, ook al wist God, dat er soms geen voordeel uit zou volgen voor een bepaalden mensch. Want geen enkel mensch mocht zich voor Gods rechtvaardigheid ooit komen verontschuldigen met een beroep op gebrek aan hulp of op onwetendheid. Gods mildheid had zich overal geuit en voldoende de menschengeesten voorzien van kracht, opdat zij Zijn gerechtigheid niet zouden kunnen ontgaan.

Het is dus voor Philo een kwestie van schuld en van verdienste. Hij staat dus op het standpunt van de wilsvrijheid, wanneer hij den grond aangeeft, waarop de menschen in twee groepen onderscheiden worden. De Poimandres op het standpunt van Gods willekeur en welbehagen.

Dit verschil van opvatting over het menschenleven is niet vreemd aan dat andere groote verschil inzake den oorsprong van den mensch.

In den Poimandres is de mensch door geboorte uit God ontstaan en hij was dus oorspronkelijk een wezen, dat geheel behoorde tot de lichtsfeer van den Nous zelf. Door eigenzinnig afdwalen is de mensch toen verbonden met de stof en hierdoor werd Gods plan met hem te niet gedaan. Nu heeft God geen ander doel nog aan den mensch te stellen, dan dat hij terug moet keeren uit de stof door zich bewust te maken, wie hij is.

Het eigenzinnig afdwalen van den eersten voorvader moet hersteld worden door bezinning op de openbaring van den Nous, dat de mensch alleen nous en psyche is en daarmee onsterfelijk

en eeuwig. Maar de stof zal dit bewustworden beletten en velen, zoo niet allen uitsluiten van het heil door de kennis van God, wanneer niet God zelf ingreep en hielp.

Maar nu is de mensch zuiver aan Gods welbehagen overgelaten. Uit zich staat de mensch door de stof afzijdig van God en de kennis van God. De Nous is op geen enkele wijze verplicht om de gevolgen van deze eigenzinnigheid van den Anthropos te niet te doen.

Tegenover de willekeur van den Anthropos plaatst de Nous nu zijn eigen willekeur. Want alleen volgens vrije verkiezing zal de Nous hier en daar zijn mildheid toonen door zijn aanwezigheid in de ziel van de goeden en deze aanwezigheid zal aan die zielen de kennis geven, die noodig is tot haar heil.

Maar het gevolg van deze willekeur zal ook zijn, dat de Nous den daimon vrij naast zich laat heerschen, waardoor velen onder de menschen in duistere onwetendheid blijven en nooit hun geluk bereiken.

Waar de mensch een geest is, die wonen moet in de stof door de schuldige afdwaling van zijn eersten voorvader, daar staat het menschenleven zuiver in de sfeer van Gods welbehagen en willekeur. De redding moest komen van den Nous, maar de Nous was niet verplicht om te redden en feitelijk is zijn hulp dan ook maar weggelegd voor enkelen.

Volgens Philo is de mensch door God geschapen in den toestand van ziel en lichaam; niet een of andere persoonlijke schuld bracht hem zoo ver van God in de wereld van stof en van vergankelijkheid, maar God zelf heeft dit schepsel zoo gewild.

De mensch was volgens Gods ontwerp een deel van den kosmos.

De geest van den mensch kon tot God naderen, maar door de stof werd hij daarin ten zeerste belemmerd. Deze moeilijkheden waren hem bij zijn schepping meegegeven en ieder mensch erfde bij geboorte dezelfde belemmeringen in zijn opgang naar God.

Daarom was God het als het ware aan Zijn gerechtigheid bijna verplicht, om deze door Hem gewilde moeilijkheid minder onoverkomelijk te maken. Hij was bijna aan eigen wijsheid verplicht een bijzondere hulp te schenken aan den mensch.

Deze hulp schonk God in het pneuma. Allen ontvangen dit pneuma, want allen staan tegenover de Godskennis even hulpe-loos en geen van allen mag zich verontschuldigen tegenover Gods gerechtigheid met een beroep op ontbroken hulp.

Het blijft ook voor Philo een blijf van Gods milde goedheid, die gaven schenkt, waartoe Hij niet verplicht was in strikten zin. Maar deze goedheid van God lag zeer voor de hand en er werd om gevraagd door den aard van den mensch, zooals deze door God was voortgebracht. Omdat de aard van den mensch er om vroeg, daarom werd deze goedheid ook betoond aan iederen mensch.

Bij Philo is dus alle afdwaling en alle vergaan van een mensch alleen te wijten aan persoonlijke schuld en niet aan de schuld van een of anderen voorvader.

In den Poimandres is het afdwalen van den mensch in laatste instantie te verklaren door de afdwaling van den Anthropos.

De onmiddellijke verklaring van deze afdwalingen moet allereerst gezocht worden in de aanwezigheid of de afwezigheid van den Nous, als helper van den mensch.

Daarnaast is de bewustwording of de onwetendheid van den mensch aangaande zich zelf een tweede reden voor zijn gedrag. De kern van elk menschenleven is dus volgens beiden: kennis door den nous, afleggen van de stof en hulp van den Nous of van God.

De verhouding tusschen het hogere deel van den mensch en zijn lagere machten is bij beide auteurs verschillend van aard.

De Poimandres kent feitelijk alleen een belemmerenden invloed van lichaam en zinnen op de ziel en den geest. Het lagere leven vond zijn oorsprong in de natuur en ontsprong niet aan het hogere leven van geest en ziel.

Philo erkent ook het lichaam en het lagere leven der ziel als een bezwarenden faktor voor den nous bij zijn kennis. Daarnaast echter ziet Philo in den nous een van de lagere machten of de lagere macht, die het leven der zinnen voortbrengt in de stof. God zelf bracht door Zijn Logos het hogere leven van den nous voort; het lagere leven ontsproot aan een inwerking van dezen nous.

Niet alleen ontstond het lagere leven uit den nous, het werd

ook geregeerd en bestuurd door dienzelfden nous. Daarom gaf Philo hem den naam van ziel van de ziel, god van den mensch, god van het dier en koning van het onredelijke in den mensch.

Tot slot moet hier nog besproken worden de vraag naar beider opvatting over de voortplanting van den mensch en over de verhouding van de menschen ten opzichte van hun voorouders.

Volgens den Poimandres begint de voortplanting van het menschelijk geslacht op Gods bevel, nadat door Hem de geslachten gescheiden waren, zoowel bij menschen als bij dieren.

Bij Philo is de mensch dadelijk gevormd in de tweeheid van man en vrouw en dit met het doel om soortgenooten voort te brengen, zooals Philo expliciet opmerkt.

Bij beiden is dus de voortplanting opgenomen in Gods plannen met den mensch.

Er is toch wel eenig verschil, dat zich na het voorgaande gemakkelijk laat verwachten.

Want bij Philo behoort de voortplanting tot het scheppingsplan van God volgens den tekst van Genesis I, 27, terwijl in den Poimandres de voortplanting van den mensch, als door man en vrouw, niet vervat lag in Gods plan met den Anthropos. Deze was tweegeslachtelijk geboren, om uit zich alleen nakomelingen voort te brengen.

De Nous heeft als het ware zijn plannen met den mensch gewijzigd, toen hij zich neerlegde bij den feitelijken gang van zaken. De mensch was nu eenmaal een wezen van geest en stof geworden, al was dit gebeurd buiten zijn plannen om; de voortplanting van deze menschen van stof en geest zal weervan den Nous uitgaan.

Het gebod der voortplanting gaat echter gepaard met een gebod tot inkeer van den mensch. Zoo zal de Nous toch nog bereiken, dat er meerdere zuivere menschen zullen opstijgen naar de achtste sfeer, waar zij zich zullen mengen onder de machten. De voortplanting en het herstel van den mensch in zijn zuivere staat zijn twee factoren, die nu met elkaar verbonden zijn.

Philo aanvaardt bovendien een zeer eigenaardig effect, dat de voortplanting zal hebben op het nageslacht, waarover de Poimandres ten eenen male zwijgt.

Philo aanvaardt n.l. een geleidelijken achteruitgang van het menschelijk geslacht. Deze achteruitgang moet allereerst bezien worden van physisch standpunt. Daarop wijzen de voorbeelden, die Philo aanhaalt, van het afnemen van de magnetische kracht in steeds verder aangehechte ringen en het verzwakken van de gelijkenis in kopieën en afdrukken.

Philo herleidt dezen achteruitgang ook tot een physische oorzaak. Terwijl de eerste mensch door God en den Logos gemaakt werd, ontstaan alle andere menschen uit hun gelijke en evenwaardige machten. Maar iedere macht, die iets voortbrengt, moet altijd iets minders voortbrengen, dan hij zelf is. En zoo moet natuurlijk noodzakelijk het menschengeslacht geleidelijk zwakker worden, en onvolmaakter.

Hiervan biedt ons de Poimandres geen enkel parallel verschijnsel en er is dus geen vergelijking in dit opzicht tusschen beiden te maken.

3. Na deze vergelijking van de Anthropos leer in den Poimandres en bij Philo volgt als besluit nog een kort samenvattend oordeel over beider onderlinge verhouding.

In vele punten bestond er tusschen beiden overeenstemming.

De sfeer van den Poimandres en van Philo was primair religieus; hun wijsgeerige aandacht was niet allereerst op systeemvorming ingesteld; kennis verspreiden en daardoor het heil meedeelen was ieders diepere bedoeling.

Veelvoudig ook ontmoetten zij elkaar op zakelijk terrein. Bij beiden heerscht eensgezindheid over den grondtrek van het wezen van den mensch; Philo en Poimandres stellen eenzelfde doel aan het menschenleven en dit verloopt bij beiden ongeveer in dezelfde fazen.

Toch moest bijna overal gewezen worden op een kleine nuance, waardoor elke overeenstemming slechts gedeeltelijk bleek te zijn. De vergelijking heeft een menigte van verschilpunten naar voren gehaald, bijna nog meer dan factoren van overeenkomst.

Dit gold vooral den technischen en terminologischen kant van de vergelijking.

Ook zakelijk heeft het detail-onderzoek veel afwijkingen aan het licht gebracht.

Zoo verschilt het spraakgebruik van Philo en van den Poimandres, wanneer zij de komponenten opsommen, die het wezen van den mensch vormen.

De bijna volmaakte overeenstemming aangaande het doel van den mensch wordt eenigszins gebroken, doordat de Poimandres zich veel sterker uitdrukt dan Philo.

Over het wezen en het leven van den mensch bestond overeenkomst in grondtrekken, maar ook bijna niet meer dan dat.

Zelfs deze grondtrekken zijn bij beiden niet geheel identiek. Want de tegenstelling tusschen stof en geest in den mensch is tenslotte bij Philo een geheel andere dan in den Poimandres en de faktor van de hulp Gods in het menschenleven steunde bij Philo op een geheel anderen grond dan in den Poimandres.

De overeenstemming tusschen beiden is zeker geen voorbeeld van slaafsche navolging.

Naast deze bijzondere afwijkingen echter bestaat er een diepgaand verschil en een onherleidbare tegenstelling tusschen den Poimandres en Philo naar aanleiding van den oorsprong van den mensch.

In deze kwestie zijn zij werkelijk elkaars antipoden. Hier is bijna alles onderscheiden en waar nog een oppervlakkige overeenkomst kon worden nagewezen, daar is gebleken, dat deze slechts toevallig was.

Het typische voorbeeld van zoo'n oppervlakkige overeenstemming, waarop alle moderne auteurs wezen, is de tweegeslachtelijkheid van den Anthropos en van de idee „mensch”.

Het diepgaande verschil aangaande den oorsprong van den mensch zal mede de verklaring zijn voor alle kleinere, bijzondere afwijkingen.

Bij Philo is de mensch ontstaan door schepping. God bracht als een gevolg van Zijn almachtige werking, zoowel de idee „mensch” voort, als den feitelijken mensch uit aarde.

In den Poimandres is Anthropos door geboorte uit den Nous voortgekomen, maar de mensch van stof en aarde is

geboren uit een huwelijksvereeniging van Anthropos en de natuur.

Deze daad werd voltrokken in afwijking van de plannen van den Nous.

Uiteraard was Anthropos een kind van God, een wezen uit de sfeer van het licht. Zoo moesten al zijn nakomelingen zuivere menschen zijn van ziel en geest. Geheel tegen de bedoelingen van den Nous bracht Anthropos nu kinderen voort, die zoowel stof en aarde als geest en ziel waren.

Het kernpunt van alle verschil tusschen den Poimandres en Philo moet gezocht worden in de houding van God ten opzichte van de daad, waardoor de stof in kontakt gebracht wordt met den geest van den mensch.

De Poimandres plaatste zich geheel op het standpunt van het dualisme in den mensch, toen hij de daad, waardoor Anthropos zich verbond met de stof, onvoorwaardelijk afwees. Volgens hem staat in den mensch de geest en de ziel van Anthropos onverzoenlijk tegenover stof en aarde van de natuur. De Poimandres blijkt hierdoor te staan buiten de openbaring van de H. Schrift.

Daarnaast staat Philo, die het scheppingsverhaal uit Genesis als het uitgangspunt aanvaardde bij zijn Anthroposleer.

Zooals de H. Schrift verhaalde, zoo leerde ook Philo, dat de band tusschen stof en geest in den mensch was gelegd door den Schepper zelf.

Van den beginne bestond de mensch uit stof en geest en deze eenheid was door God gewild. De mensch was een deel van den kosmos. Philo aanvaardde deze toestand van den mensch als zijn natuurlijken, door God gewilden staat.

Expliciet vindiceert Philo voor God den naam van Schepper van den heelen mensch. Niettegenstaande de mensch een wezen was, dat goed en kwaad kon zijn, blijft God de Maker ook van den mensch.

Toch kende ook Philo een zeker dualisme tusschen geest en stof in den mensch. Maar hoeveel zwakker is dit, dan het volstrekte dualisme van den Poimandres.

Slechts twee factoren wijzen ons op Philo's meening aangaande een tegenstelling in den mensch.

Allereerst en vooral de hulp van de machten die God oproept om den lageren mensch te scheppen. Daarnaast de noodzakelijken neergang van het menschengeslacht door de voortplanting. Steeds zal de gelijkenis van den nous met God minder worden. Ieder menschenleven kent ook den neerdrukkenden invloed van het lichaam. Deze laatste faktor is van veel minder beteekenis dan de eerste.

Het dualisme van Philo blijkt slechts een zwakke schaduw te zijn van het volstrekte dualisme in den Poimandres.

Uit diens onverzoenlijke tegenstelling tusschen geest en lichaam volgde een lichtelijke emanatistische en pantheïstische inslag.

Dat de mensch een zoon van God was, geheel aan God gelijk en dat deze mensch eens in God zal terugkeeren, zoodat hij één wordt met God, ja God wordt ($\theta\epsilon\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$), was voor den profeet van den Poimandres een onafwijsbare konsekwentie uit dit dualisme.

De gelijkenis in den dualistischen tendenz, die bij eerste kenismaking het sterkst opvalt, is bij nader bezien een gelijkenis, die slechts de oppervlakte raakt. Diep in de kern verschillen ook de Poimandres en Philo in hun grondopvatting over de verhouding tusschen stof en geest.

De zakelijke reden van dit verschil moet gezocht worden in den bijbeltekst, die Philo weerhield om konsekwent dualistisch te zijn. Deze overeenstemming in hun afkeer van de stof mag wel gezien worden als een gevolg van het synkretisme. Beiden hebben geleefd in het centrum van het Hellenisme.

Wanneer de overeenstemming tusschen beiden naar zakelijken inhoud niet frappant kan genoemd worden en uiteindelijk ook de grondtrek van beider Anthroposleer verschillend blijkt te zijn, niettegenstaande een oppervlakkigen overeenkomst, dan kan waarschijnlijk deze onpersoonlijke derde: de syncretistische tijdstroom een voldoende verklaring geven van deze overeenstemming.

Als besluiten van de vergelijking van Poimandres § 12—§ 23

met Philo's uitleg van Genesis I, 26—27 en II, 7 kunnen aangediend worden de volgende stellingen:

- 1e. De meening van R. Reitzenstein om een hellenistische Anthropos-mythe te plaatsen achter Philo's mensch naar het beeld en den Anthropos van Poimandres als beider gemeenschappelijk bron, is niet aannemelijk.
- 2e. Zakelijk zijn de gelijkenispunten niet frappant. In terminologie bestaat er een geringe en vanzelfsprekende overeenkomst; naar den inhoud is er oppervlakkig gezien veel gelijkenis; in diepste kern echter is er grondig verschil.
- 3e. Eenzelfde sfeer valt bij beiden niet te ontkennen. Onmiskenbaar is een zekere dualistische tendenz na te wijzen, dien beiden zelfstandig verwerkten.
- 4e. Dit dualisme is een faktor van te algemeenen aard om tot afhankelijkheid van een van beiden te kunnen besluiten. Zooals de overeenkomst voor ons ligt, kan de synkretische tijdstroom deze voldoende verklaren.

BREVIS HUIUS OPERIS COMPLEXIO.

Quae sit Poimandrae (§ 12—§ 32) sententiae de Anthrope cum Geneseos (I, 26—27 et II, 7) interpretatione Philonis similitudo, dissertio haec longius inquirere intendit.

De quibus duobus figuris, cum persaepe comparatae semper fere affinitae aliquomodo alterutri esse apparuerint, quae sint notabiliores sententiae, primum caput instruendi causa breviter exponit; quod sequitur ipsa quaestio.

Secundum caput, qualis Poimandrae (§ 12—§ 32) de Anthrope sit opinio, latius explicat; qua ex consideratione illum esse naturam propriam praeditum, distinctumque a Deo (ὁ Νοῦς) patet. Nihilominus cum Deo, cui deficiente corpore simillimus est, in eadem ratione est sicut filius cum patre. Ob eam rem etiam distinctio est ab homine corporeo, qui androgynus ortus est ex amoris vicio Anthropi sui generis obliti. Hic cum natura (φύσις) se conjungendo hominem terrenum genuit, cuius vitae condicio finisque est recordari sibi verum hominem, qui est νοῦς eius et ψυχὴ, quique liberandus est a corpore ita ut aliquando ut δυνάμεις in Deum consumatur (θεωθῆναι).

Postea tertium caput tractat Philonis in Genesin I, 26—27 et II, 7 exegesis, ex quo intellegitur „hominem ad imaginem creatum” cum homine corporeo semper aliqua saltem ex parte esse connexum. Quae est magna cum Poimandrae contentio, quum „homo ad imaginem creatus” aut est ipsius hominis νοῦς — νοῦς est pars ψυχῆς nobilior — aut est pius quisque, qui secundum νοῦν et πνεῦμα vivit. Philo cum interdum Λόγον hominem ad imaginem creatum dicit, hunc etiam ideam esse commemorat, sed praeter hominem corporeum cognovisse eum naturam subsistentem cui nomen „hominis ad imaginem creati” daret, nullo modo patet. Nam, homo ad imaginem creatus (ut iam antea

dictum est) aut est ipsius hominis pars aut est idea, non magis quam aliae ideae persona.

Quartum caput eorum circa Anthropon sententias comparatas omnino diversas esse judicat, inter quas consensus nulla alia intersit nisi utrique communis consecratio dualistica, quam tamen ita suo consilio confecerint, ut ipsa haec diversa consecratio sit omnium aliarum inter auctores discrepantiarum principium.

Quibus visis conjecturam Reitzensteinianam utriusque de Anthropon sententiam a communi circa hunc Graeca vel Iranica fabula originem sumpsisse docentem, minus firmiter in factis niti quam ut accipi possit, perspicuum est.

LIJST VAN PERSOONSNAMEN.

Abraham 2.	Festugière 184.
Adam 19-22-23-54-63.	Ficinus 1.
Aesculapius 2.	Flinders Petrie X.
Aglaophemus 2.	Flussas 2.
Ambrosius 164.	Gayônard 52.
Ammon 2.	Grabmann 164.
Ammonius Saccas 25.	Gregorius XIV 164.
Aristoteles 2.	Heinisch 164.
Athenagoras 163.	Heinrici 11-12.
Aucher 101.	Hermas 14-26.
Augustinus 164-165.	Hermes IX-1-2-3-4-8-9-11-24-39-64-163-164-166-167.
Bardenhewer 165.	Hesiodus 64.
Bardy 14-15-27.	Hieronymus 165.
Beseleël 113-114.	Hippolytus 6.
Bitys 6.	Horovitz 100.
Bousset 19-20-101.	Jamblichus 6.
Bréhier 10-12-13-14-15-23-167.	Joannes IX-7-11-16-36-37.
Bring 4.	Justinus 4.
Casaubonus 1-3-4-5-18-163.	Krebs IX-7-8-27.
Cholinus 2.	Kroll J. IX-9-10-11-14-18-19-22-27-39-167.
Cleanthes 2.	Kroll W. IX-8-9.
Clemens Alexandrinus 163-164.	Lactantius 164.
Cohn 165.	Lagrange IX-16-17-20-27-35-36-53-60-66-101-174.
Cyrillus Alexandrinus 163.	Lebreton 101-174.
Didymus 163.	Lippl 15.
Dobschütz 11.	Manialdus 2.
Dombart 164.	
Eusebius 165.	
Everard 3.	

- Ménard 6-24-25-26-167. 47-48-52-64-66-68-69-82-101-
 Mercurius 1-2-3-4-87. 167-209.
 Meyer 22. Rosseli 2.
 Mozes 2-3-4-112-132-133-134-145-166. Schaeder 21-32-35.
 Noë 63-113-117-133. Schmidt 15-167.
 Origenes 164. Scott IX-17-18-19-20-22-25-27-
 Orpheus 1. 35-39-45-49-52-53-55-60-64-
 Parthey IX. 69-82-164.
 Patritius 3-164. Socrates 2.
 Paulus 184. Tertullianus 163.
 Pauly IX-8. Thomas van Aquino 164.
 Perrin 25. Trismegistus IX-1-2-3-4-8-9-24-
 Pfister 35. 39-163-164.
 Philolaus 2. Turnebus 2.
 Plato 1-2-4-12-15-17-21-22-165. Ueberweg 15.
 Plotinus 25. Vergicius 2.
 Posidonius 8-11-16. Wendland 165.
 Pythagoras 2. Wissowa IX-8.
 Reitzenstein IX-5-6-7-8-9-10-11-14-15-16-17-20-21-22-23-24-25-27-29-31-32-35-39-45- Zeller 11-15-175.
 Zielinski 53.
 Zosimus 6.

BLADWIJZER.

INLEIDING	IX
LIJST VAN GERAADPLEEGDE LITERATUUR	XI
HOOFDSTUK I.	
De meeningen van de auteurs over de verhouding tusschen den Poimandres en Philo	1
HOOFDSTUK II.	
De Anthropos-opvatting van Poimandres § 12—§ 32 . .	29
HOOFDSTUK III.	
De Anthropos-opvatting van Philo naar zijn uitleg van Genesis I, 26—27 en II, 7.	100
HOOFDSTUK IV.	
Vergelijking van de Anthropos-opvattingen in den Poimandres en bij Philo.	163
BREVIS HUIUS OPERIS COMPLEXIO	210
LIJST VAN PERSOONSNAMEN.	212

STELLINGEN.

I

De geheel verschillende houding van den Poimandres en van Philo ten opzichte van het dualisme in den mensch is de grond van bijna alle afwijkingen tusschen beider Anthropos-opvattingen.

II

De Poimandres erkent een op zich zelf staand, persoonlijk wezen van bovenstoffelijken aard als beeld en oorsprong van den mensch.

III

Philo's „*mensch naar het beeld*” is volgens zijn exegese op Genesis I, 26—27 en II, 7 meestal de nous van den feitelijken mensch, soms de idee van den mensch, of de vrome, die leeft volgens het pneuma, nooit echter een afzonderlijk bestaand, persoonlijk wezen naast den mensch van stof en geest .

IV

Het schijnbare verschil tusschen Philo's exegese op Genesis I, 26—27 en II, 7 valt te herleiden tot een geheel begrijpelijk verschil in uitgangspunt en een daaruit volgende verscheiden nadruk.

V

De meening van R. Reitzenstein, die een hellenistische Anthropos-mythe wil plaatsen achter Philo's „*mensch naar het beeld*” en den *Anthropos* van den Poimandres als beider gemeenschappelijke bron, is niet aannemelijk.

VI

De *Consultationes Zacchaei et Apollonii* zijn het werk van den christen Julius Firmicus Maternus.

VII

Bij het zoeken naar de idee, welke Augustinus gedreven heeft om het verhaal van zijn leven met een exegese op Genesis, I in één werk te vereenigen, kan Gilson's meening over den dubbelen weg, die den mensch tot kennis van God voert, goede diensten bewijzen.

(E. Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, blz. 1—29).

VIII

In deze veronderstelling moeten de *Confessiones* bezien worden als belijdenissen over God, welke tot God moeten voeren: *Confessiones de Deo et ad Deum*.

IX

In de dogma-geschiedenis is niet altijd voldoende rekening gehouden met den eigen aard der volksliteratuur uit de eerste christentijden.

X

De philosophische aard en werkwijze van Paulus van Samosate en diens afkeer van Origenes' Triniteitsleer zijn feiten, die Loofs' hypothese over een doorbraak van een oer-christelijke monarchianische traditie bij Paulus van Samosate als overbodig bestempelen.

XI

De dogma-geschiedenis is voor een volledige en volmaakte beoefening van de speculatieve theologie een onmisbare voorwaarde.

XII

De godsdienstwijsbegeerte zoekt de laatste verklaring van het godsdienstig verschijnsel, hetwelk nader kan bepaald worden als de houding, die de mensch ten opzichte van zijn eerste oorzaak en zijn laatste doel aanneemt en moet aannemen.

XIII

De godsdienstwijsbegeerte is een hulpwetenschap voor de theologie, in zooverre zij het materiaal aanbrengt en doorvorsch, waardoor de theologie in staat gesteld wordt om te bepalen, in hoeverre en hoe de natuur een potentia oboedientialis bezit ten opzichte van den bovennatuurlijken, geopenbaarden godsdienst.

XIV

De z.g. primitieve volkeren, welke de ethnologie bestudeert, mogen in vele gevallen beschouwd worden als achterblijvers bij den voortgang der kultuur.

XV

De gegevens, ontleend aan de ethnologie, kunnen een commentaar zijn op de vondsten der praehistorie.

XVI

De term „*Philosophia christiana*” kan formeel genomen niet meer beteekenen dan *Philosophia christianorum*.

XVII

Een vergelijking van Sint Thomas S. Th. I, XII, 1 met I, XII, 4—5 toont duidelijk aan, dat het *desiderium naturale* van XII, 1 moet verstaan worden als een *potentia oboedientialis*.

XVIII

De mystieke theologie van Dionysius den Areopagiet (pseudo) is in werkelijkheid veel positiever dan de termen laten vermoeden.

